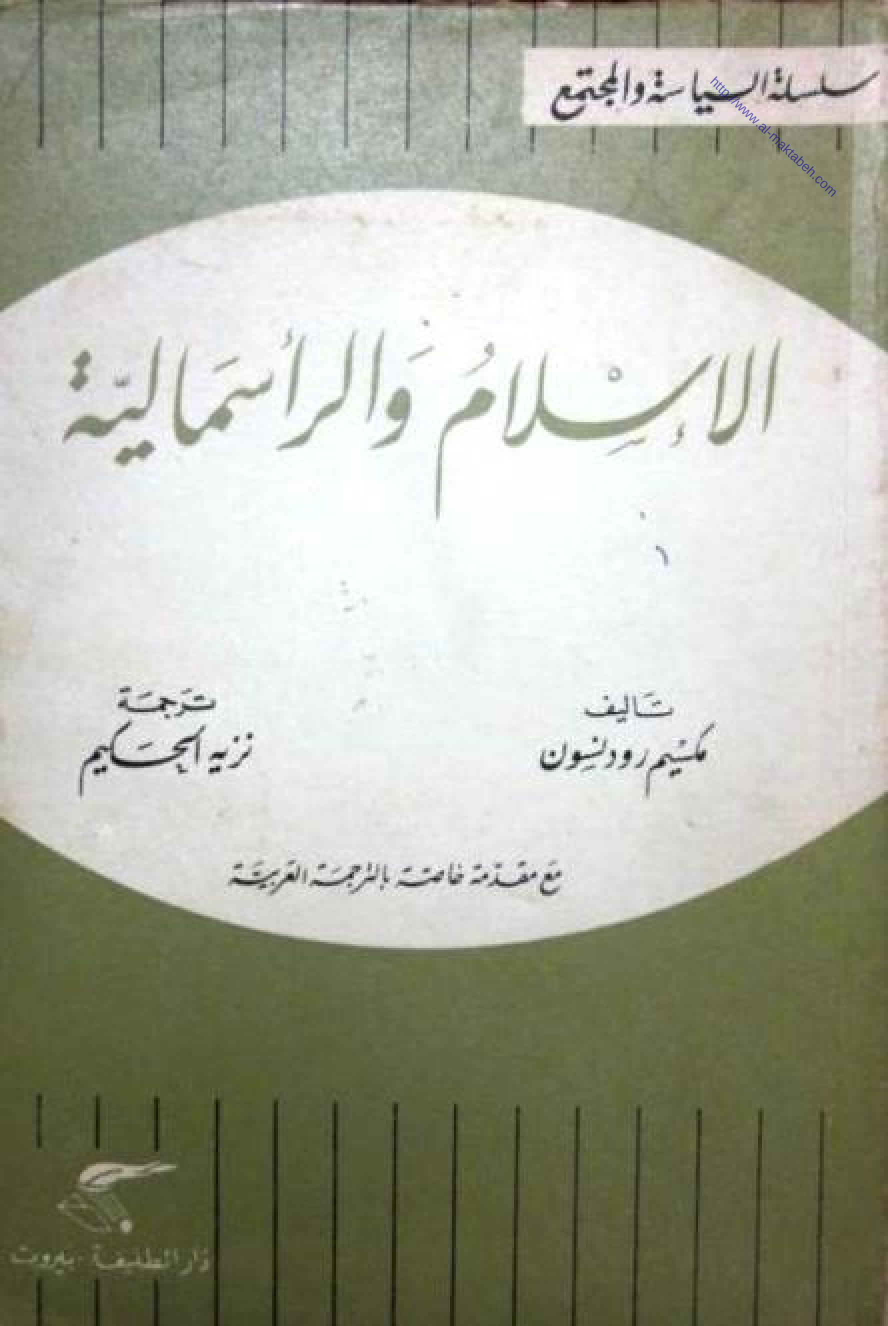

سلسلة السياسة والمجتمع
http://www.al-maktabeh.com
الاسلام والرأسمالية
تأليف
مكسيم رودنسون
ترجمة
نزيه الحكيم
مع مقدمة خاصة بالترجمة العربية
دار الطليعة - بيروت

الإسلام والرأسمالية


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

مكسيم رودنسون

الإسلام والرأسمالية

مع مقدمة خاصة بالترجمة العربية

ترجمة
نزيه الحكيم

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بيروت ـ لبـــنان
ص. ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٣٦٥٩
٣٠٩٤٧٠

الطبعة الاولى
كانون الثاني (يناير) ١٩٦٨
الطبعة الثانية
آذار (مارس) ١٩٧٤
الطبعة الثالثة
آذار (مارس) ١٩٧٩
الطبعة الرابعة
شباط (فبراير) ١٩٨٢

على هامش الترجمة العربية

هذا الكتاب لم يكن يعوزه ان يمهد له المترجم بأي تقديم ، لا سيما وقد تفضل المؤلف نفسه فخص ترجمته العربية هذه بمقدمة مستقلة . ولكنني في الواقع اقدمت على ترجمته ايمانا مني بأن للموضوع الذي يتناوله — وبالمنطلقات التي يتناوله من زاويتها — شأنا بالغا في راهن حياتنا وفي مستقبلها القريب ، متمنيا له بالتالي ان يثير الكثير من الجدل ، مشفقا في الوقت نفسه أن يتجه اكثر هذا الجدل الى القشور ، اليسيرة المأخذ في اجوائنا السريعة الانفعال ، دون اللباب .

★

لذلك كانت اولى ملاحظاتي تتصل بمؤلف الكتاب (١) : انه يهودي المولد . وقد لا اعدم غدا — لاسباب لا صلة لها حقا بذلك — من ينادي بالويل والثبور لان عربيا يعتز بالدور الحضاري للتراث الإسلامي قد ترجم دراسة تتصل بالاسلام (وفي ذروة الصراع مع اسرائيل) عن كاتب يهودي ! هذا مع ان اليهودي « مكسيم رودنسون » كان ولا يزال اصدق دفاعا موضوعيا شجاعا عن الحق العربي

---

١ — « مكسيم رودنسون » مستشرق وعالم اجتماعي فرنسي ، ولد في باريس عام ١٩١٥ واتم دراساته فيها ، ثم قضى سبع سنوات في الشرق الاوسط استاذا ثم موظفا في مصلحة الآثار في بيروت . وهو الان مدير للدراسات في « المدرسة العملية للدراسات العليا » (في جامعة الصوربون) حيث يعلم الاثيوبية والحميرية القديمتين ، ويحاضر في التاريخ البشري للشرق الاوسط . وهو احد المناضلين التقدميين المعادين للاستعمار ، وله — بالاضافة الى مجلة « الشرق الاوسط » التي — كان يديرها — دراسات عديدة عن الشرق المعاصر ، والتاريخ الثقافي والبشري للعالم الاسلامي ، والتاريخ الافريقي ، وعلم الاجتماع ، واللغات السامية . كما ان له كتابا ممتازا عن « حياة محمد » يعيد النظر فيه الآن تمهيدا لاعادة طبعه. وينتظر ان يصدر له في العام القادم كتاب عن « اثنولوجية الشرق الاوسط » ، وكتاب آخر عن « الاسلام والاشتراكية » .

وهو (بالاضافة الى موقفه النضالي الراهن ضد العدوان الاسرائيلي الاخير وضد الصهيونية والعنصرية بوجه عام) كان قد زار القاهرة عام ١٩٦٤ واشترك في « الندوة العالمية لاتحاد طلاب فلسطين » .

ومناهضة فعالة مدعومة بالعلم للصهيونية من كل اولئك السياسيين العرب الذين يؤلفون « جمعية المنتفعين بفلسطين » والذين يتناقض سلوكهم كل يوم مع ما يرفعون من شعارات القومية ، ومن كثيرين من المسلمين في ما نعرف من بلدان اسلامية ، وكثيرين من « الماركسيين » ورافعي رايات الكفاح ضد الاستعمار والعنصرية في بقية بلدان العالم . وفي وجه بحران التأييد العالمي لاسرائيل ، قبل حرب ٥ حزيران واثناءها وبعدها ، كان هذا اليهودي اول اجنبي يرفع عقيرته بفضح ما في طبيعة الصهيونية ذاتها من رجعية وتوسعية (انتحارية) ، في مجموعة من المقالات والمناظرات والمقابلات والنداءات لم يعد يسهل احصاؤها . وكان من ابرز ما نشره في هذا الشأن دراسة طويلة في مجلة « الازمنة الحديثة » (٢) بعنوان : « اسرائيل واقع استعماري » ، ترجمت مؤخرا الى العربية ، وكان احرى بأجهزة اعلامنا ــ بدلا من كل مساعيها المتخبطة المتناقضة ــ ان تترجمها الى جميع لغات العالم الاخرى ، وان تنفق على نشرها وتوزيعها كل ما تهدره الآن في غير ما طائل . وهو في الوقت الذي اكتب فيه هذه المقدمة يراس في فرنسا ، مع الاستاذ « جاك بيرك » ، لجنة لايضاح حقائق النزاع العربي الاسرائيلي ، دائبة النشاط برغم التحكم الصهيوني بوسائل الاعلام ، ولم يكن في انشائها ونشاطها (هل اضيف : والحمد لله ؟) فضل لأية حكومة أو مؤسسة عربية .

★

والملاحظة الثانية تتصل بالمنطلق المزدوج الذي اخذ به المؤلف في دراسته هذه : العلمانية والماركسية . ان هذا الكتاب ــ على رغم عنوانه ــ ليس مجرد دراسة « وثائقية » لموقف الاسلام من النظام الرأسمالي ، ولو كان كذلك لكان لنا غناء عنه في ما بين أيدينا من كتب الفقه القديم ، ومن كتب مفكري عصر النهضة . ولكنه فوق ذلك ، بل قبل ذلك، دراسة نظرية وتحليلية للعلاقات « الجدلية » بين العقيدة ــ اية عقيدة ، سماوية كانت أم أرضية ــ وبين المواقف السلوكية والروابط الاجتماعية وعادات التعامل الاقتصادية والبُنَى السياسية التي تعلن انتسابها الى هذه العقيدة . ولذلك رأينا المؤلف يعرض مثلا ــ وتحت نفس العنوان ــ لما يتوقع ان يكون للعامل الديني من اثر سلبي او ايجابي على تطور الاتجاهات الاشتراكية الحديثة في العالم الاسلامي . ومثل هذه النظرة الشاملة كان لا بد لها ، في كل خطوة من خطى البحث الذي تعرض له ، وفي كل زاوية من زواياه ، من التنقل الدائب التواتر بين العام والخاص ، بين النظرية والممارسة ، على أرضية فكرية

---

٢ ــ التي يصدرها « جان بول سارتر » آخر « الاولياء الصالحين » في نظر جيلنا الصاعد ولدى بعض مفلسفي السياسات الثورية وشراح تقلباتها ، اللذين اعماهم نبوغ « سارتر » الفلسفي والادبي عن تناقضات مواقفه السياسية ، حتى كادوا يؤمنون معه (ان الحقيقة فيما دون جبال البرنس تختلف عنها فيما وراءها) ، وان التدخل الاستعماري في فيتنام شر ، وليس كذلك الاحتلال الاستعماري في فلسطين .

محددة متكاملة المنطق ، ومتسقة مع معارف الانسان في مرحلتها الراهنة . والارضية التي اختارها المؤلف هي علم الاجتماع الماركسي ، كما يرى أن تكون صورته اليوم .

معنى ذلك ان هذا الكتاب هو في آخر المطاف دعوة يوجهها المؤلف الى المسلمين للاخذ بالاشتراكية . يوجهها اليهم كمسلمين ، اعني : دون أن يرى تنافيا جذريا بين أسس عقيدتهم الدينية وبين الاسس الاشتراكية التي قد يقيمون عليها بنية مجتمعهم الاقتصادية ونظام الحكم المتسق معها ، ومع تأكيد تقديره البالغ لعظمة الدور الذي لعبه الاسلام في تطور الحضارة الانسانية .

ولئن كان « رودنسون » يوجه هذه الدعوة الى المسلمين على رغم اخذه هو بالعلمانية (أي على رغم نظره الى الاسلام - وكذلك بالطبع الى اليهودية والمسيحية - كواحدة من (الايديولوجيات الانسانية) ، فهو في الوقت نفسه يرى ان العامل الرئيسي في تغيير المجتمعات ليس تأثير العقائد (الايديولوجية) المسبق والخارجي ، بقدر ما هو ظروف معاش هذه المجتمعات ، ومدى تأثر انماط تفكيرها بهذه الظروف .

أشير الى هذا لاستخلص منه ان القارىء المسلم المؤمن يستطيع اذا شاء أن يلتقي مع المؤلف في نتائج تفكيره الاشتراكي ، وان يرفض في الوقت نفسه منطلقه العلماني . ان السماء والعدالة الاجتماعية المحققة لآدمية الانسان لقادرتان على التعايش السلمي ، في الفكر والمجتمع المتحررين من الخرافات والطقوس الملصقة عسفا بالشعور الديني ، بأيسر كثيرا مما تتعايش السماء مع الاستغلال والاضطهاد. ولكن ، بشرط التسامح . اعني مثلا : بشرط الا نجيز لاولئك الذين يفرضون انفسهم اوصياء على الجنة والنار ان يقيموا النكير على المؤلف لانه ليس مؤمنا مثلهم ، والا نجيز في الوقت نفسه لاولئك الذين يفرضون انفسهم اوصياء على جنة الماركسية ونارها ان يقيموا النكير على هذا المؤلف لانه (وهو العلماني الماركسي) لم يجعل الالحاد شرطا لصدق الايمان بالاشتراكية . ان مؤسسات التشريع والحكم الواقعية كانت دائما نقيضا أو تشويها على الاقل للرسالات العقائدية التي يفترض انها قامت لتحقيق مُثلها (ولست اعرف مؤسسة لا ينطبق عليها هذا الراي) . ولعل هذه احدى (الحتميات) الرئيسية - والمؤسفة طبعا - في التاريخ ؛ ولعل الخلاص التدريجيمنها هو بداية انتقال الانسانية الفعلي من (الضرورة) الى (الحرية) ، لأن السبيل الوحيد الى هذا الخلاص هو في الوقت نفسه سبيل الايمان الحق بالانسان وبالعلم الذي يمنح هذا الانسان القدرة على استكشاف قوانين تطور الطبيعة والمجتمع ، ومعها القدرة على مزيد من التحكم في توجيه هذا التطور . ومن هنا كان الخلاص من الوثنية (الستالينية) - سواء على صعيد العقيدة ، أو على صعيد ما نعرفه حتى الآن في بلادنا من نظم للحكم لا تكاد تأخذ عن نظم الآخرين الا مساوئها - هو البداية الحقيقية الاولى لأي اعلان لآدمية الانسان العربي ، ولأي اعتراف بحقه في الحرية . ان ظاهرة (الستالينية) - في كل الميادين والعصور ، وعلى اختلاف ما يُطلق عليها من تسميات - هي نقيض التعايش المتسامح والتنوع الذي يؤمن بالانسان ويثري عطاءه ، وهي لذلك رجعية بربرية من وجهة نظر الحضارة ، أيا

كان مبلغ ما قد يحققه ارسابها من تقدم مادي . ومعني (التقدم) نفسه هنا هو الذي يحتاج بالتالي الى اعادة نظر .

ولقد يقال : هذا التعايش السلمي في الفكر والمجتمع ، بين المثل الاعلى الديني والمثل الاعلى الدنيوي ، امر يستطاع الى حد ما في ظل اليهودية والمسيحية ، حيث يكاد الدين اذا رجعنا به الى صفاء اصوله ينحصر في العلاقة بين الفرد وربه ، اضافة الى كونه ككل العقائد العالمية الاخرى تعبيرا عن مطالب الانسان الاساسية او عزاء عنها . اما الاسلام فامره اكثر تعقيدا لانه دين عبادة ومعاملات في وقت واحد ، اي لانه لم يبشر بملكوت السماء فحسب بل اشترع ايضا للحياة اليومية (كما قال المؤلف نفسه في صيغة مقاربة) . وفي هذا الازدواج تكمن مكانته الكبرى في تاريخ تحرر الانسانية ، ومشكلته في الوقت نفسه : لقد كان دينا ودولة معا ، دينا للسماء ونظاما للارض . وهذا صحيح حقا ، وصحيح ايضا ان مشكلة التعايش بين الجانب الدنيوي من تعاليم الاسلام وبين المثل الاعلى الدنيوي كما تصوغه صورة العالم في النصف الثاني من القرن العشرين ، تبدو بذلك اكثر تعقيدا . ولكن الواقع ـ الذي بذل مؤلف هذا الكتاب جهدا تأريخيا وتحليليا ناجحا في اثباته ـ هو ان الاسلام « لم يفرض على الناس وعلى الحضارة وعلى الدول التي اخذت به نهجا اقتصاديا محددا » ، وان « الشريعة الاسلامية مَثل اعلى للحياة ارتضى المسلمون دائما ان يعترفوا انهم في حياتهم الفعلية بالغو القصور عن تحقيقه » . وهذا بالاضافة الى ان اهل العالم الاسلامي ـ عربا وغير عرب ـ قد اخذوا منذ بداية عصر النهضة في القرن الماضي بالاتجاه نحو عقلية الاقتصاد الحديث واساليبه المختلفة ، تشبها بالآخرين، ودفاعا عن بقائهم تجاه الغزو العسكري والاقتصادي الاجنبي ، دون ان تتيح لهم هذه الضغوط فرصة لتعنية انفسهم حقا بالبحث عن سند من تعاليم دينهم لتلك الاتجاهات الجديدة . ومن هنا يبدو ان اولئك المسلمين الذين يرفضون العلمانية ويحرصون في الوقت ذاته على مُثل العدالة والتقدم في صيغها الحديثة ، والذين يؤرّقهم نشدان صيغة للتوفيق في ذواتهم وفي مجتمعهم بين هذين المطلبين بحيث لا يؤلفان ثنائية متناقضة وانفصامية ، اولئك المسلمين عليهم ، لا ان يطلبوا العودة الى ما يسمونه « اشتراكية الاسلام » في « عصره الذهبي » (لان الواقع هو ان الاسلام في جانبه الدنيوي لم ينشىء المؤسسات التي تضمن تحقيق هذه المثل « الاشتراكية » وحمايتها) ، بل ان يوغلوا بعيدا في الاتجاه الذي كان قد استنّه « المصلحون » المحدثون (امثال الامام محمد عبده) ، فيعيدوا حقا فتح باب الاجتهاد ، ويفرقوا في اسلامهم بين دين السماء ونظام الارض : يحتفظون للاول بخلوده وقدسيته ، ويطبقون على الثاني المبدأ الدستوري الذي اعلنه الاسلام نفسه ، مبدأ (جواز تبدل الاحكام بتبدل الازمان) . ان هذا التبدل الذي تدعو الضرورة الى « تنظيره » يحدث الآن على اية حال ، ومنذ قرن على الاقل ، سواء ارادوه أم رفضوه (٣) . وحكوماتهم ـ (رجعية) و (تقدمية) ـ تجعل منه تشريعات

---

٣ ـ والكتاب الذي بين يديك يحوي امثلة بالغة الكثرة على هذه الحقيقة .

ومعاملات يومية . وثورات شعوبهم او انقلابات المتنطعين للكلام باسمها تجعل من تعجيله شعارات ومبادىء ـ فمن الافضل اذن للمسلمين ان يحدث هـذا التطور بارادتهم وضمن اطـار عقيدتهم ، وباجتهاد التقدميين من فقهائهم ، بدلا مـن ان تظل جماهيرهم المؤمنة البسيطة متأرجحة بين قطبي هذه الثنائية الهدامة التي تخلق الشقاق والانفصام بين تقوى المؤمن وبين مصلحته وحقوقه المعاشية . لقد سمعت فلاحين بعد (النكسـة) يقولون في قنوط ان هذه الهزيمة انمـا جاءت عقابا من الله على أنهم (اغتصبوا) ـ بالاصلاح الزراعي ـ اراضي كـان الله قد اعطاها لسواهم ؛ وما كان مثل هذا ليقال ، ما كان للثورة الاجتماعية في ابسط منجزاتها الاصلاحية ان تنتهي الى مثل هذا المصرع في قلوب اول المستفيدين منهـا ، لـو ان فقهاءهم اقتنعوا واقنعوهم بأن (الارض لله) تعني ان الارض للجميع ، وان حصولهم على نصيبهم منهـا تطبيق حلال لمثل الشريعة ، لا اغتصاب حرام يخالف ظاهر أحكامها . ما كان لمثل هذا ان يحدث لـو ان الثورة ـ وهي تقوم في بلد يمتد الاسلام الى أعماق الجذور في شعبه ـ استطاعت ان تضع نظرية متكاملة تنطلق مـن اركـان الاسلام الاساسية (بعد تبرئتها من الشوائب التي الصقتها بهـا عصور الانحطاط) لتقيم تعايشـا حميما واتساقا بنيويا بين هذه الاركان الاساسية (العالمية على اية حال) وبين قيم العدالة والتقدم والانسانية التي ينادي بهـا مجتمع الاشتراكية الحديث . ومثل هذه (التسـوية) لن تكون بدعة جديدة ، اذا كـان (الارهاب الفكري الذاتي) ما يزال يجعل بعضهم يخشون البِدع : فلقد سبقتنا اليهـا الكنيسـة الكاثوليكية منذ حين ؛ ولذلك امكن ان تقـوم في الغرب احزاب تسمي نفسهـا (ديمقراطية مسيحية) ، بعضها صادق التقدمية ؛ ولذلك ايضا نرى مسيحيين كثرا (بعضهم من رجال الكنيسة نفسها) لا يستشعرون أي تناف بين ايمانهم برب الانجيل وبين نضالهم من اجل المثل الاشتراكية . وذلك نفسه يعني ايضا ان هذه الدعوة ليست في حقيقتها « تلفيقية » ولا « اصطفائية » : ان «الله» واحد و «الانسان» واحد ، ومثل السماء ومثل الارض من طينة واحدة ، خالدة في تطورها متطورة في ديمومتها .

نزيه الحكيم

القاهرة ، ٥ تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٦٧

ملاحظة : لقد حاولت جهدي ان اكون امينـا في ترجمة نص المؤلف كمـا فهمته . فاذا عثر القارىء المقارن علـى بعض الاختلاف بين الاصل الفرنسي والنص العربي ، فذلـك في استثناءات قليلة جدا استأذنت المؤلف بشأنها سلفـا ، واهمها ايجاز بعض العموميات المنهجية في تصدير الكتاب ، واختصار ثبت المراجع (الذي كان في الاصل يتألف من ٥٥ صفحة) باستبعـاد اكثر الدوريات والمصادر الروسية والالمانية والبولونية والتركية ، ومكتفيـا بما يسهل الرجوع اليه مـن الكتب العربيـة والفرنسية والانكليزية ، مع اعـادة توزيع الحواشي على صفحات كـل فصل . كمـا ان هنـاك ثلاثة اخطاء في المتن الفرنسي طلب مني المؤلف تصويبها . اما النصوص العربية التي استشهد المؤلف بهـا او بترجمـات لها فقد حاولت الرجوع اليها جميعا في اصولها .

مقدمة المؤلف للترجمة العربية

كنت بالغ السعادة حين علمت ان ترجمة عربية لهذا الكتاب هي في طريقها الى النشر . ذلك لأني كنت اثناء تأليفه متوجها بذهني منذ البداية ألى العرب والى غيرهم من شعوب العالم الاسلامي . صحيح اني كنت اتوجه ايضا الى الجمهور الاوروبي ، آملا تعريفه بوقائع ليست لديه عنها الا صورة بالغة القصور والتشويه ، واطلاعه على رأيي بشأن قضايا رئيسية تثير اهتمامه ، ولكن شعوب البلدان الاسلامية كانت هي صاحبة الشأن الاول في ما اطرحه من أسئلة . وصحيح ايضا اني انتهيت آخر الامر الى مناقشة قضايا كثيرة العمومية ، ولكن هذا نفسه كان انطلاقا من مناقشات اخص بالمشكلات الاسلامية والصق بها . ولذلك كنت آمل حقا ان أجد وسيلة لايصال افكاري الى اولئك القراء المسلمين الذين لا يقراون اللغة الفرنسية . وها هو ذا املي يتحقق ، بفضل دار الطليعة ونزيه الحكيم . فشكرا لهما كليهما .

على اني اود ان انتهز فرصة نشر هذه الترجمة لايضاح نقطة هامة . فلقد قلت في بداية تصديري للاصل الفرنسي ان هذا الكتاب يطمح ان « يؤدي خدمة » . ويبدو ان هذا القول لم يفهم دائما على حقيقته ، اذ ان عددا من المناضلين الشباب في البلدان العربية قد اخذوا علي اني كنت بعيدا بعض البعد عن اهتماماتهم واني بالتالي لم اف بكل ما كنت اتنطع له من « خدمة » .

واظن ان في هذا بعضا من سوء التفاهم . فانا ـ كما قلت في ذلك التصدير ـ عالم اجتماعي فرنسي . ولئن كنت ـ كما اظن ـ اعرف العرب حق المعرفة ، وقد عشت بين ظهرانيهم وظللت على اتصال مستمر بهم وعلى اهتمام شديد الحماس بقضاياهم ، فلست من السخف بحيث اضع نفسي في عداد المناضلين العرب . لقد قدمت ما استطعت من عون ، في حقب معينة ، لحركات معينة عربية وتركية وايرانية كنت اتعاطف معها لاعتقادي انها تهدف الى تقدم هذه الشعوب والى خير البشرية عامة . ولقد أشرت حين سئلت الرأي . ولكني ، برغم كل هذا العطف، وبرغم ان وسط اصدقائي العرب والاتراك والايرانيين كثيرا ما كان أحفل بالاخاء نحوي من بعض الاوساط الفرنسية والاوروبية ، اظل رجلا من هنا لا من هناك ، من

بلادي لا من بلادكم ، فلا انكر اهلي ووطني وثقافتي وشعبي لاقول كما قال الشنفري :

اقيموا بني امي صدور مطيكم فاني الى قوم سواكم لأميل (١)

أما ولست مناضلا عربيا ولا تركيا ولا ايرانيا فليس من شأني ان اقترح برنامجا سياسيا أو اجتماعيا ؛ اذ ان اقتراح مثل هذه البرامج هو مهمة الحركات السياسية المحلية في هذه البلدان ، المتدة الجذور في شعوبها ، والقادرة على حسبان الظروف الزمانية والمكانية وعلى ادراك تطلعات جماهيرها وتقدير امكانات تحقيق هذه التطلعات . بل انا الى هذا لست بالرجل السياسي ، بالمعنى الضيق للكلمة . كل ما افعله هو اني أدرس على الصعيد الفكري مشكلات يعالجها رجال السياسة على صعيد الممارسة العملية .

ولئن كان كل نضال سياسي واجتماعي محتاجا الى العلم المسبق ، وكل برنامج سياسي واجتماعي بحاجة الى القيام على اساس من التفكير النظري، فلست اطمع ان يكون دوري اكثر من وضع ما لدي من معلومات وافكار في خدمة اولئك الذين يضعون البرامج ويرسمون خطط العمل على صعيد « الستراتيجية» و « التكتيك » .

هذا الى ان قضايا عديدة بين تلك التي يعرض لها كتابي اصبحت قديمة ، ولا سيما قضايا العلاقات بين العقيدة الدينية – وهي هنا الاسلام – وبين التطور الاجتماعي والسياسي . ولقد دارت حولها من قبل مناقشات كثيرة . نوقشت في اوروبا ، من جهة ، دون أخذ الشؤون الاسلامية بعين الاعتبار (او مع تجاهلها) ، ونوقشت من جهة اخرى – ومنذ حين بعيد – في العالم الاسلامي . ويكفي ان نقرأ الكتاب الممتاز الذي وضعه « نيازي بيركيش » (بالانكليزية) : **« تطور الدهرية في تركيا »** (والذي لم أقرأه الا بعد الانتهاء من كتابي) ، لنرى ان كثيرا من القضايا التي عرضت لها كانت موضع مناقشات لاهبة في الحقبة الاخيرة من الامبراطورية العثمانية . وكان قصدي اذن ان اغني المناقشات الاوروبية بشهادات من الوقائع الاسلامية ، وان أحمل الى شعوب العالم الاسلامي بعض النهج الحديث في اساليب الدراسة .

ذلك ان الجدل حول هذه الشؤون قديم ، ولكن العصر الذي ندخله اليوم يمثل مرحلة من التطور جديدة كل الجدة . فالكفاح من اجل الاستقلال في البلدان العربية قد بلغ نهايته ، في جوانبه الرئيسية على الاقل . وليس هذا فحسب، بل انه ليبدو ان تركيا وايران مقبلتان – في مستقبل غير بعيد – على تجاوز مرحلة التنمية المستقلة ، تجاوزا تلوح بشائره في الافق ؛ وللمرة الاولى يلمح المرء ، في كل مكان ، احتمالات الدخول في مرحلة اشتراكية. وانا بالطبع اعرف ان هذه الكلمة تشمل معاني كثيرة مختلفة بعضها عن بعض ، ولكن هذا بالذات يعني انه قد حان

١ – بالعربية في الاصل . (المترجم)

الوقت لمزيد من التعمق والتدقيق في دراسة ما يمكن ان تكونه مرحلة من هذا النوع، وما تقتضيه وما ترفضه وما قد تستطيع ارتضاءه . ومن الواضح على اية حال ان الناس في كل مكان اصبحوا على بصيرة بالوزن الذي تثقل بـه الملكية الخاصة لوسائل الانتاج على استقلال التنمية في كل شعب . هذا لا يعني ان هـذه الملكية هي مصدر الخطر الوحيد الممكن ، ولا ان استبعاد هذا النمط من الملكية يقود الى نعيم ارضي بريء من المشكلات . ففي اوروبا ، بعد الغاء الملكية المطلقة والامتيازات الاقطاعية ، حدثت في كل مكان انقسامات عميقة في المجتمع وصراعات عنيفة . ولكن ذلك لا ينفي انه كان من العدل والصواب ان يكافح الناس من اجل هذا الالغاء .

والدخول في المرحلة الاشتراكية ، او حتى مجرد احتمال هذا الدخول ، يطرح من جديد ـ على صعيد آخر ـ نفس المشكلات التي كان يثيرها الدخول في مرحلة الاقتصاد الحديث : مرة اخرى يدور الحديث حول الحدود التي يفرضها ، على امكانات تطور الشعوب التي اتحدث عنها ، انتسابها الى الميراث الحضاري المرتبط تاريخيا بالدين الاسلامي ، وكذلك (وهذا امر ينال متزايدا من الاهتمام) تمتعها بخصائص قومية معينة ، كما يتكرر التساؤل حول الاتجاه الذي يمكن ان يفرضه سلفا هذان العاملان . وهذه المشكلات هي التي اردت ان اعاود بحثها ، مستخدما ـ من جهة اولى ـ النتائج التي حققها الاستشراق (أعني التأريخ السياسي والثقافي والاجتماعي للشرق) ، ومن جهة اخرى معطيات اعتبر ان قد انتهى اليها علم الاجتماع العام (وان انكرها كثيرون من علماء الاجتماع) . وانا اعلم ان هذا ما هو الا تمهيد لعواثير الطريق ، وان هناك عددا من الافراد لم يعودوا بحاجة الى جواب على هذه الاسئلة بل هم قادرون على تجاوزها في اقدام وعلى الدخول في دقائق ما تطرحه التنمية الاقتصادية والبنى السياسية من مشكلات حسية ، ولكنها لدى ملايين من الناس ما تزال اسئلة مطروحة ، وافتقاد الجواب عليها او افتقاد هذا الجواب الى المبررات الكافية لا بد له ان يثقل على اذهان اولئك الذين يحسبون انهم يعملون على اساس نظرة الى الاشياء خالصة الموضوعية .

فليكن هذا الكتاب هديتي الى كل اولئك العرب الذين لا يزالون يعتقدون ان المعرفة يجب ان تسبق الحماس والالتزام ، وان دنيا اليوم تختلف كثيرا عن تلك التي كان يقال فيها لاجدادهم : « وما يتبع اكثرهم الا ظنا » (١) .

مكسيم رودنسون



---

١ ـ بالعربية في الاصل ، (المترجم)

تصـــدير

هذا كتاب طموح ، لأنه يريد ان يؤدي خدمة .

يريد ـ ومؤلفه عالم اجتماعي معني بالشؤون الاسلامية ـ ان يخدم رجال الفكر في البلدان التي ارتبطت بالاسلام دينا وحضارة ، وذلك بمساعدتهم على فهم مصيرهم . وهذا لا يعني اني اعتبر نفسي ، بحكم كوني « اوروبيا » ، افضل من خيارهم ذكاء ومعرفة ، فلست ازعم ابدا ذلك ، ولكن الظروف جعلتني اسبقهم الى التحرر من بعض العقبات الاجتماعية التي تسد الطريق الى فهم معضلات تلك البلدان ، واجد السبل مفتوحة امامي للتعرف الموضوعي على ماضيها وللتخلص من الاساطير التي تحجب صورة حاضرها . وينبغي ان اضيف اني استطيع التكلم في حرية لأقول ما يضطر اولئك المثقفون غالبا الى كتمانه . وهذه ـ ككل الحريات ـ حرية غير مجانية ، ولكنها لا تكلفني ما قد تكلفهم اياه من ثمن باهظ .

وكذلك يريد هذا الكتاب ان يخدم الجمهور الاوروبي ، وبالاسلوب نفسه . فأنا غير مصاب بصوفية « العالم الثالث » (البالغة الانتشار في صفوف اليسار اليوم) ولا اندب حظي العاثر كل صباح لاني لم اولد في واحد من بلدانه . ولكن مشكلات العالم الثالث مشكلات رئيسية ، ودراساتي واهتماماتي منذ اكثر من ثلاثين عاما جعلتني اوسع اطلاعا على شؤون منطقة هامة في هذا العالم الثالث ، تشاركه في مشكلاته العامة ولكنها تتميز ايضا بمشكلاتها الخاصة . وانا هنا اقدم للقارىء ما اوحت به الي معارفي وتأملاتي ، ليحكم عليه وليضعه في المكان الذي يتصور انه يستحقه ، فليس هناك من مفتاح واحد لكل الاقفال ...

وهذا الكتاب ليس مؤلفا في التاريخ الاقتصادي للعالم الاسلامي ، ولا هو موجز لما يمكن ان يحويه مثل هذا المؤلف . ومن المؤسف فعلا الا يكون هناك مؤلف من هذا النوع ، مطول او موجز (١) . ولئن كنت ـ في شأن نقاط معينة بدت لي اساسية ـ

---

١ ـ هذه الثغرة سدت بصورة جزئية بينما كنت أؤلف هـذا الكتاب ، اذ اصدر « ز.ي. هرشلاغ » كتابا بالانكليزية عنوانه : « مدخل الى التاريخ الاقتصادي الحديث في الشرق الاوسط» (ليدن ، بريل ، عام ١٩٦٤) . وهذا الكتاب ، على قصوره ، يتضمن قدرا كبيرا من المعلومات والارقام والوثائق . ولم استطع الرجوع اليه الا قليلاً .

قد لخصت المعطيات التي كشف عنهـا التاريخ حتى الآن (في حدود معرفتي) ، فما كان هدفي ابدا ان أحيط بالموضوع كله ، ولا كانت غايتي الرئيسية ان اقدم وصفاً (كاملا او غير كامل) للاحداث العديدة والوقائع المتنوعة . فمن أراد ذلك فليطلبه في مصادره التي أشير اليها خلال الكتاب ، من مؤلفات ومقالات (٢) .

وانما اردت ان اضع دراسة نظرية : انطلقت من الوقائع التي انتهى إليها البحث العلمي والتي حاولت الاحاطة بها جهد طاقتي بفضل معارفي اللغوية وما أكتسبته من خبرة في مجالات الاستشراق والتاريخ وعلم الاجتماع ، ولكني ـ بصورة رئيسية ـ حاولت ان استخلص من تلك الوقائع احكاما على صعيد القضايا العامة ، ولا سيما تلك التي بدت لي ذات أهمية خاصة : اين يمكن ان يكون موضع العالم الاسلامي (في مختلف مراحل تاريخه) من السمات العامة لانظمة انتاج السلع وتوزيعها ؟ وهل في الاجابات التي يمكن ان تعطى على هذا السؤال ، وفي ما يكشف عنه العلم من وقائع تؤيدها ، ما يستطيع ان يوحي بتطور العالم الاسلامي او احتمال تطوره داخل هذه الانظمة ومن نظام الى آخر ؟ او ما يستطيع ان يلقي الضوء على عوامل هذا التطور او هذه التطورات ؟ او على العلاقات بين الوقائع الاقتصادية وبين الجوانب الاخرى من الثقافة العامة للمجتمع ، ولا سيما الجوانب «الايديولوجية» ، وجانب الدين بوجه أخص .

هذه القضايا الكبرى يستطيع الدارس ان يعتبرها من قضايا فلسفة التاريخ او من قضايا علم الاجتماع ، كما يشاء ، ولكن مشكلة التصنيف هذه مشكلة مواضعات لا تبدو لي ذات اهمية . المهم ، والجوهري ، ان هناك اسئلة تطرح نفسها، وانها في حاجة الى جواب .

وهي في الوقت نفسه ، وبالذات لأنها أسئلة عامة ، اسئلة ذات اهمية راهنة ، ذات أهمية سياسية ، حتى ولو غضب المتخصصون لهذه الكلمة . على ان هذا لا يعني ان حلها يجب ان يكون معلقا على اتجاه سياسي ما او على نشاط سياسي بعينه ، وان على من يطرحها ان يجعل نفسه بالضرورة خادما لهذا الاتجاه . فلقد كان اذى كبيرا للتفكير العلمي (الذي كانوا يسمونه الفلسفة) ان ظل دهرا طويلا في خدمة اللاهوت ، ولن يكون الاذى أضال الآن اذا نحن وضعنا هذا التفكير في خدمة « الايديولوجية » السياسية التي اعقبت اللاهوت . ان مثل هذه المحاولات (التي اشتركت بها في الماضي) قد أضرت بالعلم واضرت ايضا بالسياسة . وهذه حقيقة لا حاجة الى توكيدها ، لأن الوقائع المتصلة بها جلية الدلالة .

وانما قلت ان للقضايا التي تطرح نفسها هنا اهمية سياسية لان من مصلحة

---

٢ ـ الفت نظر القارىء الى اني اختصرت كثيرا من المصادر التي يستشهد بها المؤلف او يشير اليها ، والتي تقع في اكثر من خمسين صفحة في نهاية الكتاب ، واكتفيت بالرئيسي منها او بتلك التي لا يعسر على القارىء العربي الرجوع اليها باحدى اللغتين الفرنسية او الانكليزية ، ملغيا ذكر اكثر الدوريات والمراجع الصادرة بالالمانية او الروسية او التركية او البولونية او الايطالية . كما فضلت وضع الاستشهادات والحواشي في أسفل الصفحات مباشرة . (المترجم)

السياسة المستنيرة ان تدخل في حسبانها الاحكام التي يمكن ان يصل اليها دارسو هذه القضايا ، بل ان من مصلحتها ان يكون نشاط هؤلاء الدارسين قد تمتع بأكبر قدر ممكن من الاستقلال . وفوق ذلك ، من مصلحة كل « ايديولوجية » اجتماعية سياسية الا تقوم الا على دعائم صلبة ؛ فالقادة والمناضلون السياسيون ، والمواطنون الذين يتلمسون طريقهم في متاهة الوقائع والافكار ، كثيرا ما يقيمون اختياراتهم وافكارهم واتجاهاتهم على أسس من مفاهيم مغلوطة ، بل موغلة في البطلان ؛ ولئن كان صحيحا ان هذا امر لا مفر منه ، فبعض الذنب فيه ذنب اولئك الذين يعرفون ثم يقصرون في تزويد الناس بمعارفهم . والمتخصصون الذين يسخرون من الشعارات الخرافية التي يلوّح بها الساسة للجماهير يجب ان يعلموا انهم ليسوا دائما ابرياء من المسؤولية في انخداع الجماهير بتلك الخرافات . صحيح ان الامر في الاغلب امر افكار تستمد قوتها من ينابيعها الانفعالية ، افكار عصية على التأثر بأية محاكمة او تجربة او حقيقة ؛ ولكن هذه الصحة جزئية فحسب ، واكساب العجينة « الايديولوجية » الرخوة بعض صلابة الوعي المفتني بالبصير والعلم رسالة جديرة بأن تحمل ، ومحاولتها ليست بالمطلب المستحيل ، فلا يعفى منها من يستطيعها .

وصحيح ايضا ان المعلم نفسه في حاجة ماسة الى العلم ، وانه عاجز عن التحرر المطلق من افكار قبلية تؤثر في توجيه استدلالاته . ولكن هذا ايضا ليس على القدر الذي يتصوره « الايديولوجيون » من الشمول ، ويظل في المستطاع بلوغ الموضوعية النسبية . ولئن كانت الموضوعية المطلقة مثلا أعلى لا سبيل اليه ، فذلك لا يصلح ابدا ذريعة تبرر خضوعنا الطوعي لسلطة « ايديولوجية » شمولية ، مطلقة هي الاخرى . ومن يفعل ذلك يكن كمن يغرق نفسه طوعا في النهر ليجتنب الابتلال برشاش امواجه .

هذا ، اذن ، كتاب نظري . ومن هنا كان ، بالضرورة ، كتاب حِجاج ونقاش، اذ ان النتائج التي انتهيت اليهافيه تتناقض في الواقع مع آراء اخرى بالغة الذيوع . ولقد بذلت جهدي حتى لا يكون في رفضي المتصلب لآراء الآخرين ما يجرحهم في اشخاصهم ، فاذا انا لم أوفق دائما في هذه المحاولة فلأن للحرب احكامها — حتى حرب الافكار — وهي أحكام تقود المرء دائما الى ابعد مما يريد . ان من العسير ان تناقش الآخرين وان تهاجم آراءهم دون ان تبدو ، على رغمك ، وكأنك تحتقرهم . . . اقول هذا ليكون خصوم تفكيري ، وقرائي ايضا ، على بصيرة .

وانا قد هاجمت — على وجه الخصوص — اوهاما وخرافات شائعة في العالم الاسلامي نفسه ، ومن المؤكد ان كثيرين في هذا العالم سيتهمونني من اجل ذلك بمقاصد خفية مسمومة ، عنصرية او استعمارية . ولكني اعتقد ان مواقفي المعروفة تكفي لتدفع عني هذه التهم ، وان الازدراء العنصري والطمع الاستعماري يختفيان بالذات وراء مسايرة الافكار السائدة لا وراء دحضها . هذا الى اني كثيرا ما تصديت، وبنفس الحدة ، لاوهام سائدة في اوروبا نفسها . . .

وتبقى نقطة اخرى هامة ، اعتقد انه يحسن بي ان احدد موقفي منها هنا . ذلك ان هذا الكتاب ، قصدا وواقعا ، هو ذو اتجاه ماركسي . على ان هذا لا يعني،

كما سيظن كثيرون، اني اخضع دراستي لمعتقدات جامدة، مشكوك في سلامتها، مطعون في اصولها. كل ما يعنيه هو اني حاولت ان ادرس القضايا التي يطرحها هذا البحث على ضوء افتراضات اجتماعية وتاريخية بالغة العمومية، يبدو لي انها الخيط الموجه لميدان واسع من البحث ما يزال استكشافه العلمي في بداياته، ولكن سلامتها برغم ذلك – في ما أظن – لا تزال حتى الآن مؤيدة بممارفنا الحسية الراهنة. وانا لا اقدم، دعما لهذه الافتراضات، اية حجة لا تصدر عن الوقائع او لا تؤيدها المحاكمات المعتادة في البحث العلمي؛ فاذا ما اثبتت لي الوقائع او المحاكمة العلمية بطلانها فانا على استعداد للتخلي عنها. وانا بالاضافة الى ذلك انكر ان في المستطاع الوصول الى احكام عامة ذات شأن دون الانطلاق من فرضيات عامة من هذا النوع...

على ان هذا يحتاج الى بعض التفصيل، لان اعداء الماركسية سيعتقدون انهم واجدون في هذا الكتاب مواقف يرفضونها (عن حق احيانا) برغم انها ليست موجودة فيه، بينما ستصيب الخيبة اولئك الماركسيين وانصاف الماركسيين وذوي الماركسية الكاذبة – المنتشرين بكثرة في العالم الثالث وفي اليسار الاوروبي – لانهم لن يجدوا فيه مواقف اعتادوا الايمان بأنها جزء لا يتجزأ من مفهوم الماركسية ذاته.

اما الحقيقة فهي ان هناك « ماركسيات » كثيرة، بالعشرات والمئات. ولقد قال ماركس اشياء كثيرة، ومن اليسير ان نجد في تراثه ما نبرر به اية فكرة. ان هذا التراث كالكتاب المقدس، حتى الشيطان يستطيع ان يجد فيه نصوصا تؤيد ضلالته. وانا لا ازعم اخضاع الآخرين لاسلوبي في فهم الاتجاه الماركسي. كل ما اطلبه هو حقي في ان احدد اتجاهي انا، ان احدد ماركسيتي انا، وهي ماركسية اعرف ان ماركس نفسه قد لا يقبلها في كليتها...

ان ماركسيتي ليست « الماركسية الاولى »، التأسيسية. صحيح ان هذه لم « تتوقف » (كما يقول سارتر) الا في بعض الاتجاهات فحسب، وان دراسات هامة ما تزال تجري على ضوئها (او في ظلها) في البلاد الشيوعية وفي سواها، وسيراني القارىء استخدم بعض هذه الدراسات؛ ولكن هناك مجموعة من الحرم تحول بين المرء وبين التصدي لعدد من القضايا الكبرى (والصغرى احيانا) لان الجواب الوحيد المقبول بشأنها هو « المعتقد » (٣) الجامد، أو – على الاقل – لان

---

٣ – « المعتقد » لغة هو الامر الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده، ولذلك اقترح استعمالها ترجمة لكلمة Dogme، كما اقترح ان يقال « معتقدية » في ترجمة Dogmatisme و « معتقدي » في ترجمة Dogmatique، خلاصا من كلمات « دوغما » و « دوغماطية » و « دوغماطي » التي شاع استعمالها دون وضوح لمعناها في ذهن القارىء العربي. وفي رأيي ان « المعتقدية » ربما كانت أقرب الكلمات العربية الى « الدوغماطية » في كلا معنييها الفلسفيين المعروفين: قديما في مقابلة « مذهب التشكك » وحديثا (اي منذ كانط) في مقابلة « الفلسفة النقدية ». كما انها تصلح لقصد « الايديولوجي » الحديث، المشتق من المعنيين السابقين مضافا اليهما عيب التحجر والوثنية الفكرية (وهو المعنى الذي يريده المؤلف بهذه الكلمة على مدى كتابه): اما كلمتا « عقيدة » و « عقائدي » فأفضل ان تبقيا ترجمة لكلمتي Ideologie و Ideologique

المرء يحتاج فيها الى احترازات في الشكل وفي الجوهر تقف عائقا دون انطلاق الفكر . ولئن كان كثير من كبار المفكرين في البلدان الشيوعية يدورون من حول هذه العوائق بأسلوب الفكرة المبطنة ، المزدوجة ، الشائع في المجتمعات الخاضعة لايديولوجية رسمية ، فأنا هنا — في فرنسا — لم أر ما يبرر خضوعي لهذا الحل المحاط بالشبهات ، والذي — وان قيل العكس — لا بد له أن يقود آخر الامر الى النيل من حرية الفكر . ان هذا استسلام لا اعتقد انه يحق لي دفعه ثمنا لرؤية كتابي موضع تمجيد او استحسان في هذه او تلك من المجلات «الرسمية». ان بعض رفاقي السابقين (٤) يرون ان الولاء لقضية ، والارتباط بوسط معين ، والاخلاص لوشائج انعقدت في ايام الشباب ، امور ينبغي ان تكون لها الاولوية على حريتهم في التعبير عن افكارهم ، دون ان يدركوا أن هذه القيود التي يرتضونها تنتهي غالبا بالحيلولة بينهم وبين تطوير افكارهم تلك . وانا أفهم موقفهم هذا ، واحترمهم غالبا ، واعجب بهم احيانا ، ولكني — في ما يتعلق بي شخصيا — قد انتهيت الى الايمان بأنه ما من قضية تستحق هذه التضحية .

وكذلك لا ينحو هذا الكتاب منحى ما اسميه « الماركسية الذرائعية » ، تلك التي يركز اصحابها اهتمامهم على مهمات متنوعة من العمل الاجتماعي ، يعتبرونها ذات اهمية جوهرية ، فيخضعون لها الفاعلية النظرية والتفكير العقلي بصورة عامة ... ان الرابطة بين الحقيقة والممارسة قضية هامة ومعقدة، لا يزال الماركسيون يأخذونها ببعض الاستخفاف ، مانحين ولاءهم للممارسة السياسية . وانا لا ازعم هنا حل هذه المعضلة المثلثة المراحل ، بل اكتفي بالقول ان طلب الحقيقة كثيرا ما حال دونه اخضاعها المباشر للعمل السياسي . وهذا لدى الاخيار فكيف لدى الاشرار ؟ ... ان اخذ الامور بالنظرة الذرائعية البحتة يقود عادة الى الاوهام ، والاوهام تنتهي بقتل الحقيقة .

واخيرا ، فان الماركسية التي استوحيها ليست الماركسية « الفلسفية » ، الذائعة الانتشار في هذه الايام ، ولا سيما في فرنسا . صحيح اني من حيث المبدأ لاأومن بالوضعية ، واني مقتنع بفائدة التأمل الفلسفي وبضرورته وبطابعه الجوهري والختمي . وصحيح ايضا اني لا اعمى عن المنطلقات الفلسفية الضمنية المختفية وراء

=

وان كنت ايضا سأستعمل في الكتاب كلمتي « ايديولوجية » و « ايديولوجي » بحكم شيوعهما ، وبقصد تفريق المعنى الحديث لهما احيانا عن « العقيدة » الدينية . والمتصوفون وعلماء الاصول ، في الماضي، استعملوا ايضا الى جانب هذه الكلمة كلمتي « اليقين » (التي يقرنون بينها وبين التوكل والتوحيد) و « التعبدي » ، (كصفة للامر الذي « علينا ان نمتثل لحكم الله فيه وليس علينا ان نعرف حكمته ») ، بينما استعمل المسيحيون كلمة « الناموس » بمعنى المعتقد (بوصفه « جوهر اركان العبادة الذي لا سبيل الى الاجتهاد فيه ») . وربما اصبح الاصطلاح الذي اقترحه هنا أيسر قبولا اذا نحن جمعنا « معتقدي » (كوصف للشخص) على « معتقدة » (خلافا للقياس) كما نجمع « معتزلي » على « معتزلة » . والعبرة بالشيوع . (المترجم) .

٤ — يشير المؤلف بهذا الى انه كان في الماضي عضوا في الحزب الشيوعي الفرنسي . (المترجم) .

كل بحث ، ايا كان مبلغه من طلب الموضوعية (فمن الواضح الجلي ، بصورة خاصة ، ان مسار التفكير العلمي لدى ماركس نفسه قد وجهته منطلقاته الفلسفية الاولى) . ولكن ، برغم ذلك ، يبقى في عالم المعرفة ميدان واسع جدا ، يمكن ويجب ان يستكشف بصرف النظر موقتا عن تلك المفترضات الفلسفية البدائية ، ووفقا لطرائق تستطيع (مبدئيا على الاقل) ان تلقى تأييد كل الباحثين ، ايا كان اتجاههم الفلسفي . ذلك هو ميدان العلم ، الذي نجد فكرا فلسفيا كفكر « سارتر » يعترف بأن النهج الذي يجب ان يؤخذ به فيه هو النهج الوضعي .

ان علوم الانسان او العلوم الاجتماعية ، أيا كان الاسم الذي يطلق عليها ، لها مشكلاتها الخاصة بها ، وان انكر ذلك بعض الماركسيين . وماركس ، في هذا المجال بالذات ، قد وضع قوانين واستحدث اكتشافات وقدم فرضيات ، هي في الواقع مستقلة عن اتجاهه الفلسفي ، ومن الممكن ان يتفاهم عليها الناس ولو أتوا من آفاق فلسفية متباعدة . وفي هذا المجال نفسه اقف انا هنا ، لان مما يؤذي الفيلسوف ، ولو كان ماركسيا ، ان يورط نفسه في هذا الشطر من البحث العلمي دون ان يكلف نفسه عناء الاخذ بما للمشكلات الخاصة بهذا الشطر من مفاهيم ومناهج ...

ولئن كانت هناك اسباب كثيرة تدعو الى الاعجاب بماركس ، فأهمها في نظري هو كونه ، وهو الفيلسوف في الاصل ، قد ادرك ان عليه — لكي يستطيع وضع نظريات وثيقة الدعائم بشأن التطور الاجتماعي — ان يقضي عمره في دراسة الاقتصاد السياسي والتاريخ الاجتماعي ، وما نسميه اليوم علم الاجتماع او العلوم الانسانية . وهو قد فعل ذلك .

انا اذن لا اؤمن بأحادية « الماركسية » ، بل اميز في الافكار الماركسية بين ما هو اتجاه فلسفي ، وما هو نظريات اجتماعية ، وما هو « ايديولوجية » محضة . صحيح ان هناك صلة ما بين هذا وذاك وذلك ، لا في ذهن ماركس فحسب بل في طبيعة الاشياء ذاتها ، ولكنها من حيث المنهج تظل قابلة للفصل بعضها عن بعض . وانا هنا أقوم بهذا الفصل ، صارفا النظر عن الاتجاه الفلسفي ، ومستندا بصورة حصرية (تقريبا) على ما انتهى اليه ماركس من نظريات عامة أجتماعية ، او اجتماعية تاريخية ، اصبحت فيما يبدو لي مستقرة يقبل بها الجميع على الصعيد العلمي. وهذا لا يعني اني اتجاهل ما اصطدم به ولا يزال يصطدم به قبولها العام من عقبات « ايديولوجية » ، فهذه العقبات « الايديولوجية » اعترضت حتى القبول بقانون سقوط الاجسام ، ولكنه يكفي المرء ان يلاحظ مدى انتشار هذه النظريات اليوم والتسليم بها لدى الاوساط الاكثر معارضة للفلسفة و « الايديولوجية » الماركسيتين لكي يدرك مدى صلابة أسسها العلمية . وصحيح انها لا تزال موضع نقاش ، لا لدى اصحاب « الايديولوجيات » فحسب بل حتى لدى العلماء ؛ ولكن هؤلاء الاخيرين على الاقل ، حتى اكثرهم تشكيكا فيها على الصعيد النظري ، قد اضطروا عمليا الى تبني جانب كبير من تلك النظريات ينسون احيانا منشأه الماركسي . اما العلماء العاديون ، الذين لا يورطون أنفسهم في النظريات ، فقد

اعتادوا العمل انطلاقا من افكار عامة كانت في الاصل ماركسية المولد ومادة لحجاج شديد ، ثم اصبحت الآن ملكا مشاعا للعلم .

وما أسميه « ايديولوجية ماركسية » هو اذن تلك المجموعة من القيم التي نادى بها ماركس واتباعه ، والتي تلقى التمجيد حتى من اولئك الماركسيين الذين يدوسونها بأقدامهم عمليا كل يوم . وهذه القيم في الواقع ليست ابدا في الاصل اختراعا أتى به ماركس ، بل هي نفس تلك « القيم العالمية » التي كانت قد أعلت شأنها « الليبرالية الانسانية » (حسب اصطلاح مانهايم) في القرن الثامن عشر ؛ وهي تعود في منشئها الى ميراث سلفي بعيد الجذور ، اخلاقي وفلسفي ، بل ديني في بعض نواحيه . وانا لها على ولاء مقيم .

اكان ضروريا ان يحسب حساب لهذا الموقف في كتاب يحاول ان يأخذ بالعلم وحده ؟ نعم ، لان هذا الكتاب يعارض ـ وبقدر ما يعارض ـ تصورات تشكك بالمعطيات العلمية بدافع من « ايديولوجيات » مضادة ، وعلى هدف الانتقاص من تلك القيم التي تشيد بها الماركسية ، مثلا ـ وبصورة خاصة ـ تلك « الأيديولوجية » التي تضع في المرتبة الاولى القيم الاقليمية او الطائفية .

لذلك ما يزال ذا معنى ان يعلن المرء انه « ماركسي » على صعيد الدراسات العلمية الاجتماعية والتاريخية . ولئن كان هناك عدد من افاضل علماء التاريخ وعلماء الاجتماع يردون على ذلك بأن كل العناصر الصحيحة في النظريات الماركسية قد ضمت الى العلم واصبحت جزءا منه ، ولئن كان هذا صحيحا الى مدى بعيد كما سبق لنا القول ، فان هناك في الوقت نفسه اتجاها مضادا للعلم ، وبالتالي مضادا للماركسية ، ما ينفك يولد ويتجدد في قطاعات عديدة من العلوم الانسانية ، حيث يطيب المناخ للثرثرة « الفلسفية » والادبية غير المسؤولة ، وفي قطاع التعميمات، حيث نجد باحثين قاصري الفدة يسارعون الى الاخذ باردأ أصناف الفلسفة ، واخيرا في القطاعات ذات الصلة المباشرة باهتمامات « الايديولوجيات » المتصارعة . وما دام هذا الاتجاه موجودا (واخشى ان يظل كذلك الى وقت طويل) فلن يكون خلوا من المعنى ان يعلن المرء انه « ماركسي » في هذا المجال من العلم ...



الفصل الأول

تحديد المشكلة المطروحة

اصبح الآن واضحا لدى الجميع ان مشكلة البلدان المتخلفة ، والتناقض المتزايد بين ازدهار عالم المجتمعات الصناعية وتخمته وبين عالم الجوع الذي تتضور فيه بقية الانسانية ، هي احدى المشكلتين او المشكلات الثلاث الكبرى في عصرنا ودراستها تعني اثارة سلسلة من الاسئلة الاخرى الرئيسية . فكل هذا الذي يسمونه العالم الثالث يؤرقه التطلع الى اللحاق بالعالم الصناعي ، من بعض الزوايا على الاقل ، والى الاخذ باحدى صورتيه او بمزيج منهما . فما الذي يعنيه ذلك بالضبط ؟ والى أي مدى ينبغي الذهاب في هذا اللحاق الملتزم ليستطاع بلوغ ذلك الازدهار المطلوب ؟ وهل ينبغي لشعوب العالم الثالث ان تذهب حتى الى التضحية بقيمها العزيزة عليها ، تلك التي خلقت خصوصيتها وفرديتها وهويتها ؟ وهل كانت تلك القيم هي ذاتها منشأ التخلف الذي اصبح الآن باديا للعيان ؟ وكلها أم بعضها فحسب ؟

هذه هي القضية التي يثور الجدل من حولها في كل مكان ، بكل ذلك الحماس وذلك الاندفاع اللذين لا يثيرهما الا ما هو حقا امر حيوي للجميع . وهي موضع جدل بصورة خاصة في هذا الشطر البالغ الاهمية من البلدان المتخلفة ، ونعني به العالم الاسلامي ، أي على التحديد : العالم الذي كانت الغلبة فيه للدين الاسلامي خلال القرون الاخيرة ، وهو تحديد لا سبيل الى المبالغة فيه لان وحدة هذا العالم ذاته على كل صعيد هي ذاتها موضع جدل . والجدل في كل هذه البلدان يدور حول معان اساسية : كالتنمية الاقتصادية ، والاشتراكية ، والراسمالية ، والقومية والاسلام . فكيف السبيل الى ربط هذه المفاهيم بعضها ببعض ؟ ان اية خطوة سياسية ، حتى لو كانت مباشرة وعملية ويومية ، تقتضي ايضاحات وحلولا . فالحكام يعملون ، واصحاب « الايديولوجيات » ورجال السياسة يضعون البرامج ،

تبعا للاجوبة التي يعطونها لذلك السؤال، سواء أكانت هذه الاجوبة صريحة أم ضمنية، عقلانية ام انفعالية ، نظرية أم ذرائعية .

والامر في الواقع لا يلبث ان يتناول قضايا تفيض عن حدود الظرف الراهن ، وتنقلب الى مناقشات اكثر اخذا بالطابع النظري واكثر جوهرية ، وتشمل الروابط والعلاقات بين الفاعلية الاقتصادية ، والفاعلية السياسية ، والعقيدة دينية وغير دينية ، والميراث الحضاري . وهنا تصطدم النظريات بعضها ببعض ، ويدخل الفلاسفة والاجتماعيون والعلماء الى الساحة يطرحون مواقفهم وآراءهم ، وهي آراء لا جدل في ان جزءا منها قد استوحي من الوقائع التي يدرسونها (او التي يفترض انهم يدرسونها !) ، ولكن جزءا آخر منها قد اوحت به أهواؤهم ومصالحهم وتطلعات بيئتهم ، والصيغ الفكرية التي ورثوها عن سابقيهم ، كما يوحي به احيانا كثيرة مجرد الرغبة في التألق في أي قاعة للاجتماع او على أي منبر للخطابة . ومع ذلك ، في كل تلك الآراء نستطيع ان نلتقي مرة اخرى بنفس تلك الاتجاهات العامة التي طالما قام بينها الصراع بشأن فهم ظواهر المجتمع الانساني .

وهذا الكتاب محاولة للاسهام في القاء النور على هذه المشكلات ، تشمل الظاهرات الراهنة والقضايا الاساسية الكبرى على السواء . ولئن كنت قد بدأت معالجة هذه المشكلات من زاوية خاصة ، فأنا لم البث ، وانا اكتب ، ان رايت هذه الزاوية تطرح للنقاش كل الاسئلة دفعة واحدة .

وقضية العلاقة بين الراسمالية والاسلام قد ناقشها المسلمون والمستشرقون ، ورجال الاقتصاد والمؤرخون الاوروبيون معا . ولم يكن هذا نقاشا في الفراغ : فالمسلمون ــ تحت سلطان الايمان او القومية ، أو كليهما معا ــ كانوا يحرصون على ان يثبتوا ان ميراثهم الديني لا يحول ابدا دون الاخذ بالمناهج الاقتصادية الحديثة والتطورية (١) ، أو ان هذا الميراث موجه بطبيعته نحو العدالة الاقتصادية والاجتماعية (٢) . اما العلماء الاوروبيون فالذين ينظرون منهم الى الاسلام نظرة الود اخذوا هم ايضا بواحد من هذين الرايين (٣) ، بينما حاول الكارهون له منهم (ومعهم جحفل من الدعاة الذين لا يؤيدهم اي علم) ان يثبتوا ان الاسلام ، اذ يمنع تابعيه من أية مبادرة اقتصادية تقدمية يحكم عليهم بالجمود والقعود (٤) ، او انه (في تفسير متأخر) يدفعهم بالحتم الى تحالف شيطاني مع الشيوعية الفاسدة

---

١ ــ راجع ، في هذا الاتجاه ، آراء المصلحين الاجتماعيين المصريين محمد عبده ومحمد رشيد رضا ، ولا سيما في مجموعة مجلة « المنار » وكتاب « تاريخ الاستاذ الامام » .

٢ ــ هذا الاتجاه يمثله العالم الباكستاني محمد حميد الدين . كذلك يمثله كل ادب الاخوان المسلمين ، وابرزه رسالة « نحو النور » لحسن البنا و « اشتراكية الاسلام » للدكتور مصطفى السباعي .

٣ ــ من هؤلاء « لويس ماسينيون » (الذي تقلب بين مواقف متناقضة) و « جان بول رو » و « جان اوستروي » و « جاك بيرك » .

٤ ــ ابرز من قال بهذا الرأي « ارنست رينان » و « رينه شارل » .

المفسدة (٥) ، وفي الحالتين يمكن ان يستنتج ان الواجب يقضي بمحاربة هذه الشعوب حرصا على تقدم المدنية بصورة عامة . ولنلاحظ ان كل هذه المواقف ، على بالغ تناقضها ، تستند جميعا الى هذه الفرضية القبلية الضمنية : وهي ان المجتمعات ـ اي الناس في عصر ما ومنطقة ما ـ تلتزم دائما بعقيدة مسبقة ، فوقية ، وتتقيد بتعاليمها ، وتتشبع بروحها دونما تبديل جوهري ، ودون مواءمة بينها وبين ظروف معاشها وما توحي به هذه الظروف ضمنيا اليها من اساليب تفكير . وهذه الفرضية القبلية ، التي قد لا يعي وجودها اكثر اصحاب تلك الآراء ، تدخل الفساد والبطلان ـ كما يبدو لي ـ على موضوع النقاش نفسه . على اني ساعرض لافكارهم بصرف النظر عن هذا الاعتراض الاساسي ، لأنهم لن يقبلوا به جميعا على اية حال .

وليس هناك الا عدد ضئيل من المؤلفين الجادين ، واغلبهم ذوو اتجاه ماركسي، طرحوا القضية بصورة حيادية ، وفي الوقت نفسه وفقا لنظرة اجتماعية اسلم للعلاقات بين المذاهب الايديولوجية والواقع الاجتماعي (٦) . هؤلاء تساءلوا : لِم انتصرت الراسمالية في العصر الحديث في اوروبا ولم تنتصر في بلدان اخرى ، بينها البلدان الاسلامية ؟ ولكن في الوقت نفسه ، لم استطاعت الراسمالية الاوروبية ان تغزو العالم الاسلامي بهذا اليسر ؟ وهل ساعد الاسلام في الماضي (أو على الاقل ، التراث الحضاري الثقافي للبلدان الاسلامية) او هل يساعدان في الحاضر ، على انتصار الراسمالية ، أم الاشتراكية ، أم على استمرار اقتصاد متخلف من النمط « الاقطاعي » ، أم تراهما يدفعان نحو طريق آخر جديد ، نحو نظام اقتصادي مختلف يكون خاصا بهما فحسب ؟

مـا هـي الراسمالية ؟

لقد يبدو غريبا ان اكثر الذين بحثوا هذا الموضوع (وهم بالغو الكثرة) لم يحاولوا ان يضعوا تعريفا للمفهوم الذي يستخدمونه ، مفهوم الراسمالية . على ان ذلك لا يستغربه الا اولئك الذين لديهم صورة ساذجة عن العلم والعلماء . ان احدى وسائل التجهيل الاكثر ذيوعا في الوقت الحاضر هي تلك التي تقوم على تعمّد غموض المفاهيم المستخدمة واستغلال هذا الغموض . وعلينا ان نحارب هذا الاتجاه بالعودة الى نهج القرن الثامن عشر ، نهج الدقة الذي يجب ان يتصف به كل جهد

٥ ـ راجع مجموعة « الشرق الاوسط في مرحلة الانتقال » (لندن ١٩٥٨) وفيها مقال عن « وحدة العرب وخلافاتهم » بقلم « هانس توتش » وآخر عن « الجامعة الاسلامية والشيوعية » بقلم نبيه امين فارس .

٦ ـ راجع مثلا ، بالفرنسية ، سجل ندوة « بوردو » عام ١٩٥٦ عن « الازدهار والانحطاط في تاريخ الاسلام » (باريس ١٩٥٧) ، ولا سيما مقال (كلود كاهن) : « العوامل الاقتصادية والاجتماعية في تخثر الحضارة الاسلامية » .

علمي جدير بهذا الاسم ، فنعرّف دائما مـا نستعمله من الفاظ ثم لا نستعمل هذه الالفاظ الا في المعنى الذي حددناه لها .

وينبغي ان يكون واضحا في الذهن ان اصطلاح « الراسمالية » قـد استخدم في معنيين مختلفين ، او على الاصح قد استخدم في معـان كثيرة يمكـن تصنيف دلالاتها بين فئتين مختلفتين . وكثير من المناقشات التي دارت حول العصور القديمة، مثلا ، وهل عرفت الراسمالية أم لم تعرفها ، يمكن ارجاعه الى الخلط بين هاتين الفئتين من الدلالات .

فمن جهة اولى ، استخدمت هذه الكلمة في الاشارة الى مؤسسات اقتصادية متفرقة ، او الى مزيج من بعض هذه المؤسسات ، او الى الحالة الفكرية التي يمكن ان ترافق مـا يقام به من عمليات في اطـار هذه المؤسسات او ان توحي به . وفي كل هذه الاحوال ، لـم يكن المؤلفون الذين يستعملون مصطلح « الراسمالية » بهذا المعنى يعتبرون انه ينطبق بالضرورة على مجتمع مـا بكليته ، اذ ان من الممكن ان تعايش المؤسسات الراسمالية والعقلية الراسمالية ، في داخل المجتمع الواحد ، مع مؤسسات او مـع عقلية من طراز آخر ، بل يمكن ان تكون اقلية في هذا المجتمع. ويعد العلماء ، بين الامثلة على هذه المؤسسات او هذه السمـات العقلية ذات الطراز الراسمالي جزئيا على الاقل ، الملكية الخاصة لوسائل الانتـاج ، والمشروع الحر ، وتطلّب الربح كحافز اساسي للنشاط الاقتصادي ، والانتاج للسوق ، والاقتصاد النقدي ، واسلوب المنافسة ، والعقلانية في ادارة المشروع ، الخ . . .

ومن جهة ثانية ، استخدمت كلمة « الراسمالية » وصفـا لمجتمع بمجموعه تسيطر فيه المؤسسات التي توصف بالراسمالية والعقلية الراسمالية . وقد اطلق هذا الوصف بصورة خاصة على مجتمع اوروبا الغربية (وعلى امتداداته الامريكية)، منذ بداية القرن التاسع عشر لدى بعضهم ، ومنذ القرن السادس عشر لدى آخرين، كما اطلق احيانا على مجتمعات اخرى كالامبراطورية الرومانية في بعض عهودها .

ومن العسير ، بالطبع ، ان نناقش مسألة كتلك التي نطرحها هنـا اذا ظل المفهوم الذي هـو الموضوع الرئيسي للمناقشة مادة لهذا العدد الكبير من التعاريف المتناقضة ، وكـان علينا ان ندخل في اعتبارنا كل هـذه التعاريف . وبالمقابل ، سيكون بالغ اليسر ان نأخذ بتعريف خاص ، كمـا فعـل بعض المـاركسيين « المعتقديين » ، ثم نفصل في القضية على اساس هذا التعريف ، ونقول مثـلا ان مجتمعا مـا ليس راسماليا **في هذا المعنى** . ولكن هذا لن يرضي اولئك الذين يأخذون بتعريف آخر . يضاف الى ذلك ان علينا ان ندرك (وهذا مـا لم يفعله اولئك الماركسيون المعتقديون) أن اي تعريف ليس في ذاته اكثر « علمية » من سواه . فكل منا ، في كل مناقشة علمية ، حر في ان يختار التعريف الذي يشـاء ، شريطة ان تتسق اجزاء هذا التعريف منطقيا ، وان يتمسك به طوال مجموع المناقشة . والخيار بين التعاريف أقرب الى ان يكـون قضية وضوح ، قضية مـا يستطيع التعريف المختار ان يقدمه من يسر في البرهان او البحث . ومن هنا ينبغي لنـا ان نفضل تلك التعاريف التي تحدد مفاهيم تفيد في التحليل العميق للظاهرات .

ينبغي اذن ان نختار . وانا قد اخترت تعـاريف تدخل في أطـار الفكر الاقتصادي والاجتماعي الماركسي . ولكن الامر يقتضي مزيدا من التمييز . فصحيح ان ماركس والماركسيين قد استخدموا مصطلحي « الراسمالية » و « الراسمالي » بأسلوب اكثر اتساقا من أساليب عدد كبير من المؤلفين غير الماركسيين ، ولكنهم هم ايضا قد طبقوا هذين المصطلحين تارة على المؤسسات الاقتصادية الخاصة وتارة اخرى على المجتمع الاوروبي الحديث الذي نمت فيه هذه المؤسسات اوضح نمو . وهكذا نستطيع ان نميـز بين معـان مختلفة (وان كـانت وثيقة الصله) لهذين المصطلحين في الكتابات الماركسية . ومن المهم اذن ، في مناقشة من هـذا النوع ، ان نحدد المفاهيم التي نتناولها بألفاظنا . وانا قد تبنيت ، لتمييز هذه المفاهيم ، التعابير التي استخدمها العـالم الاجتماعي البولوني « جوليان هوشفلد » ، وهو فيما أظن اكثر الباحثين في هذا الموضوع حتى الآن طلبا للدقة . وهـذه التعابير هي التالية :

اولا ، **الراسمالية** هي « صيغة انتاج » بالمعنى الضيق للكلمـة ، اي نموذج اقتصادي ، يمكن وفقـا له ان يتحقق الانتاج في مشروع مـا (بالمعنـى الاوسع للكلمة) ، وذلك بأن يدفع الك ادوات الانتاج اجرا لعمـال احرار كيما يقوم هؤلاء، مستخدمين تلـك الادوات بانتاج سلع يبيعها لفائدته . وحينئذ نسميه **« راسماليا صناعيا »** .

ثانيا ، يمكن الحديث عن **« قطاع » راسمالي** داخل النظـام الاقتصادي لمجتمع معينه ، دلالة على مجموع مـا في هذا المجتمع من مشروعات تأخذ بصيغة الانتـاج الراسمالية . ومثال ذلك : القطاع الراسمالي في روسيا السوفياتية أيام « السياسة الاقتصادية الجديدة » .

واخيرا ، هناك **« وضع اجتماعي اقتصادي » راسمالي** ، هـو ذلـك الذي ينصرف اليه الذهن على الاغلب حين نتحدث عن الراسمالية ، وهو الوضع الذي نعيش في ظله الآن (في العالم الغربي) ، والذي يتميز بوجود « نظـام اقتصادي » خاص يحتل فيه القطـاع الراسمالي المحل الاول ، وببنية فوقية « ايديولوجية » وتأسيسية تنسجم مع هذا النظام وتقابله .

على ان هذه التعاريف تترك دون جواب سؤالا هاما في الميدان الذي سنعرض لدراسته . ذلـك ان ماركس ، في الجزء الثالث من كتابه **« راس المال »** ، يقـول « ان التجارة وحتى راس المال البضاعي همـا اقدم من الصيغة الراسمالية للانتاج [بالمعنى الذي ذكرناه اخيرا ، اعني : الوضع الاجتماعي الاقتصادي الراسمالي] ، اذ انهمـا يمثلان ، من وجهة النظر التاريخية ، اقـدم الاشكـال المستقلة لوجود راس المال » ويقول ايضا : « في كـل صيغ الانتاج السابقة [اي في كـل الاوضاع الاجتماعية الاقتصادية السابقة للوضع الراسمالي] يظهر راس المال البضـاعي قائما بالدور الرئيسي لراس المال » . ثـم لا يلبث في ختام الكتاب ان يضيف راس المال الربوي او النقدي ، فيقول : « ان راس المال المنتج للفائدة ، او مـا كان يسمى قديما براس المال الربوي ، يؤلف مع راس المال التجاري جزءا من اشكال راس المال

السابقة للطوفان ، تلـك الاشكال التي سبقت بكثير نشوء صيغة الانتاج الراسمالية [اي الوضع الاجتماعي الاقتصادي الراسمالي] ، ونجدهما في الاوضاع الاجتماعية الاقتصادية الاكثر اختلافا » . وهناك ، على الاقل ، اشكال من هذين الراسماليين ، البضاعي والربوي ، السابقين للراسمالية ، يصفها نظريون مثل « ماكس ويبر » بأنها « راسمالية متعددة الصـور » . وهـذا يعني ان ماركس وويبر ، وكذلـك سومبارت، يعتبرون ان ما يسميه الاول «الوضع الاجتماعي الاقتصادي الراسمالي»، ويسميه الآخران « الراسمالية الحديثة » ، قد ولد انطلاقا من اشكال متأخرة من راس المال التجاري وراس المال النقدي عرفتها اوروبا في القرون الوسطى . ونحن ، للوهلة الاولى ، نلتقي اشكالا من راس المال ، مماثلة لهذه في العـالم الاسلامي خلال تلك القرون نفسها . وسيكون ذا اهمية ان نعرف اولا هل تتماثل حقـا تلك الاشكال هنـا وهناك ، اذ لـو كان الامر كذلك لكان فيه البرهان على ان الاسلام لا يؤلف في ذاته عقبة تحول دون المراحل الاولى من تطور انتهى في اوروبا الى الراسمالية المعاصرة . واذ ذاك ايضا ، بالطبع ، سيكون علينـا ان نتساءل لماذا لم يتبع تلـك المراحل الاولى نفس التطور الذي شهدته اوروبا ، وان نسأل هل الاسلام ، هنـا ايضا ، مسؤول عن ذلك . وتيسيرا للدراسة ، اقترح ان نطلق على القطاع الذي يشمله راس المال البضاعي وراس المال النقدي في هذه المجتمعات السابقة للراسمالية صفـة **« القطاع الراسمالوي »** (٧) ، لانه ليس (قطاعا راسماليا) بالمعنى الذي قلنا ان روسيا السوفياتية قد عرفته ايام (السياسة الاقتصادية الجديدة) ؛ فهذا القطاع الراسمالي الروسي كـان يضم عددا كبيرا مـن المشروعات الصنـاعية الصغيرة والمتوسطة التي تسير وفق الصيغة الراسمالية للانتاج بمعناها الدقيق والتي يستثمر فيها « راس المال الانتاجي » باستخدام قوة عمل العمـال الاحرار ، وقوة الدولـة السوفياتية وحدها هي التي كانت تحول بين راس المـال الانتاجي هذا وبين ان ينمو الى حد السيطرة على كل الانتاج الصناعي . ولم يكن راس المال التجاري وراس المال

---

٧ ـ Secteur Capitalistique . والضرورة تدفعني هنـا الـى اقتراح قياس جديد في اللغة ، هـو تطوير للاستثناء الذين نطبقه في النسبة حين يكون المنسوب اليـه معلولا . وصيغة هـذا القياس المقترح هي ان نضيف واوا قبـل يـاء النسبة ، تمييزا بين صيغتي النسبة اللتين يتكاثر استخدامهما في الفكر الغربي الحديث : النسبة الـى الاسم اولا ، ثم النسبة الى الايمان او المؤمـن بالمذهب او النظام المتصل بالاسم نفسـه ، أو مـا يشابه ذلك من حالات فنقول مثلا : (راس مـال) و (راسمـالي) و (راسمـالية) و (راسمالوية) في ترجمة Capital & Capitaliste و Capitalisme & Capitalistique وهذا القياس يمكن ان يساعد في تطبيقـات كثيرة . نقـول مثلا : (مدرسي) Scolaire و (مدرسوي) Scolastique (اسمـا) و (مدرسوية) Scolastique (صفـة) . ونقول : (علمـي) Scientifique و (علموية) Scientisme ... ان اخذنا بقياس جديد لا يأنفه التركيب اللغوي افضل كثيرا من ان نبقى دون قيـاس بالمرة ، ومن ان نترك القارىء العربي الذي لا يحسـن غير لغته حائرا في معـاني الكلمات الاجنبية التي نضعها لـه بين اهلة . (المترجم) .

النقدي يسيطران ابدا على هذا القطاع ، مع ان ذلك كان دورهما في العصور الوسطى ، حين لم يكن لراس المال الانتاجي الا دور محدود .

ان وجود مثل ذلك القطاع « الراسمالوي » ، وبصورة خاصة « وجود راس المال التجاري ونموه الى مستوى معين » هما في ــ رأي ماركس ــ الشرط اللازم (وان كان يلح على انه ليس ابدا بالشرط الكافي) لنشوء الوضع الاجتماعي الاقتصادي الراسمالي ، اي لنشوء الراسمالية الحديثة . وما اظن ان هذه النقطة يمكن ان تكون موضع خلاف بين كل الاقتصاديين ، مهما بلغ من اختلاف تعابيرهم ، ومهما بلغوا من الاختلاف مع ماركس حول طبيعة الشروط الاضافية التي سمحت بانتقال اوروبا الى الراسمالية الحديثة . ومن الواجب اذن ان نتحقق من وجود مثل ذلك القطاع في العالم الاسلامي خلال العصور الوسطى ، وهل كان له ذلك الاتساع وذلك الشكل اللذان سمحا بنشوء الراسمالية الحديثة في اوروبا .

وهنا تطرح نفسها مسألة من اكثر المسائل اهمية : هل يجوز لنا ، في الحديث عما قبل نشوء الوضع الاجتماعي الاقتصادي الراسمالي ، أن نعتبر ان كل قرض بفائدة وكل تجارة (بالمعنى الاوسع ، اي كل مبادلة للسلع) من شأنهما ان يؤلفا قطاعا « راسمالويا » : اعني : قطاعا يمكن انطلاقا منه ، اذا توفرت شروط اخرى معينة، ان ينشأ مثل ذلك الوضع الاجتماعي الاقتصادي ؟

اما ماركس فيجيبنا ــ كما سبقت الاشارة ــ بأن وجود راس المال البضاعي وبلوغه مستوى معينا من النمو هما شرطان ضروريان لمثل ذلك التطور ، « اولا ــ لانهما شرط لتركيز الثروة النقدية ، وثانيا ــ لان الصيغة الراسمالية للانتاج [اي الوضع الاجتماعي الاقتصادي الراسمالي] تفترض وجود انتاج موجه للتجارة ، يباع بالجملة لا الى الافراد المستهلكين ؛ وهي بالتالي تفترض تاجرا لا يشتري لحاجاته الخاصة ، بل يجمع في عمليته الشرائية مشتريات عدد كبير من الناس . ومن جهة اخرى ، فان كل نمو راس المال البضاعي يتجه نحو اعطاء الانتاج طابعا متزايد الاخذ بقيمة المبادلة ، ونحو تحويل المنتجات تحويلا متزايدا الى سلع » . وهكذا فان الشرط الادنى للتجارة « الراسمالية » هو ان تكون تجارة جملة ، وان تستخدم النقد ، بحيث تؤدي الى تنمية الانتاج للسوق .

واما ماكس ويبر فانه هو الآخر يتحدث عن نوع خاص من النشاط الاقتصادي، يسميه نشاطا راسماليا ، ويعتبره منطلقا للراسمالية الحديثة ، يحمل بذورها ولكنه لا يماثلها . وهذا النشاط هو ذاته الذي نسميه هنا « راسمالويا » : نشاط « يتوقع الربح من استخدام كل الظروف المواتية للقيام بالمبادلة ، اي انه يستند على فرص سلمية (مبدئيا) للربح » . وهو يرى انه ينبغي لهذا النشاط ان يكون، الى حد ما على الاقل ، نشاطا متبصرا ، عقلانيا ، نشاطا « متطابقا مع حسابات تجري بالنسبة الى رأس المال . . . لان الامر الهام هو أن يكون هناك حساب لرأس المال وفقا لمعايير نقدية ، سواء أكان ذلك بطرائق المحاسبة الحديثة أم بأية صورة اخرى ، مهما تكن بدائية » . ثم يضيف الى ذلك قوله : « بهذا المعنى يمكن القول ان الراسمالية والمشروعات الراسمالية ، بل حتى درجة عالية من تعقيل الحساب

الراسمالوي قد وجدت في كل بلدان العـالم المتمدنة ... في الصين والهند ، وبابل ومصر ، وفي حضارة البحر المتوسط القديمة ، وفي العصور الوسطى ، كمـا فـي الازمنة الحديثة . وهو يرى ان ما يميز الراسمالية الغربية الحديثة هو ، بصورة خاصة ، اغنـاء الاشكال القديمة « بتنظيم راسمالي عقلاني للعمل الحـر » ، مرتبط بالفصل القانوني بـين الفاعلية الاقتصادية والفـاعلية المنزلية ، وكذلك بمحـاسبة عقلانية .

ومن الجلي هنا ان كلا من ماركس وويبر ، بمعاييرهما المتقاربة ، انما يتحدثان عن نفس القطــاع الاقتصادي السابق لنشوء « الراسمالية الحديثة » أو لنشوء « الوضع الاجتماعي الاقتصادي الراسمالي » . ونحن استنادا الى هـذه المعايير سنبني حكمنـا بشأن وجود قطاع « راسمالوي » في العالم الاسلامي او عدم وجوده. وهي معايير يتضح على اية حال انها تفترض ان يُستبعد ، مـن الفاعليات التـي ستؤخذ بعين الاعتبار ، كل شكل من اشكال التجارة لا يتصف بمـا مر ذكره من سمـات ، ولا سيما المقايضة ، وكل مـا تشير اليه كتابات علـم عادات الشعوب من اشكال المبادلات ذات الطابع الديني او التي هي في حقيقتها عطاء أو هبة ، كظاهرة جوهرها الرئيسي هـو الحرمة او الابهة . وكذلك يجب ان تستبعد ، علـى صعيد القروض ، كل اشكال الاعارة غير النقدية ، وكل تلك التي لا تنتهي الى « تركيز رؤوس اموال نقدية ضخمة » والى « خلق ثروة نقدية مستقلة عن الملكية العقارية ». ان هذا في راي ماركس ، والجميع يوافقونه عليه ، هـو الشرط الضروري لنشوء الوضع الاجتماعي الاقتصادي الراسمالي ، وان لم يكن بالشرط الكافي .

واخيرا ، من الواضح ان علينـــا ان نستبعد ــ من تعريفنا هـذا للقطـاع (الراسمالوي) ــ كل البُنـَى الاقتصادية التي لا دور فيها الا لراس المال المؤلف من مجموعة اشياء او موارد يتصرف بهـا فرد او مجتمع ، ويمكن ان يستعين بها هذا او ذاك على الانتاج او على مجرد اكتساب موارد جديدة ، وسواء اكانت تلـك الاشياء والموارد نتاج عمل سابق او عطاء من الطبيعة . مثال ذلك ان عصا النكش، وهي الاداة الزراعية الاكثر بدائية ، هي رأس مال يستخدم في الانتاج ، كمـا ان السهم او شبكة الصيد أو القضيب الطويل لاسقاط الثمر ، كلهـا رؤوس اموال تستخدم في الحصول على منتجات طبيعية . ومثل رؤوس الاموال هذه توجد في كل المجتمعات ، حتى اكثرها بدائية ، ولكن وجودها ــ وحتى وجودها بوفرة ــ لا علاقة له الا من بعيد جدا بنشوء الراسمالية الحديثة . ومن الطبيعي انه يجب ان يتوفر لدى اي مجتمع « رأس مال » بالغ التراكم بهذا المعنى ليستطاع مجرد الحديث عن تطور نحـو « الراسمالية » . وتلك هي حال المجتمعات التي سيدور الحديث بشأنها هنـا (باستثناء بعض قطاعات من المجتمع العربي قبل الاسلام) . وكذلك لا سبيل الى الحديث عن اي قطاع « راسمالوي » في مجتمع للرعاة يقعد في انتظار نمو قطيعه او في انتظار مواليد لنسائه يزيدون من عدد افراده ... فحتى لو كان نمو القطيع قد ساعد فيمـا يبدو على نشوء فكرة الفائدة (كمـا تشير الى ذلك بعض التعابير ،

ولا سيما اليونانية) ، يظل الطريق جد طويل ، لا الى الراسمالية الحديثة فحسب ، بل حتى الى نشوء سمة من سمات العقلية الراسمالية بالمعنى الذي ذكره ويبر .

هذه ، اذن ، هي المصطلحات التي سأستعملها طلبا لوضوح المناقشة : **صيغة الانتاج ، القطاع النظام الاقتصادي ، الوضع الاجتماعي الاقتصادي الراسمالي ، القطاع الراسمالوي** . على انني ، تجنبا لخطيئة الماركسيين المعتقدين التي اشرت اليها من قبل ، سآخذ في اعتباري التعاريف الاخرى ايضا ، ولا سيما تلك التي اخذ بها المؤلفون غير الماركسيين الاكثر اهمية ، وهي تعاريف تتجه على اية حال الى الاقتراب من التعاريف الماركسية . فأكثرها الآن يوافق على ان تطلق صفة « الراسمالية » على المجتمع الاوروبي ، من الناحية الاقتصادية ، منذ القرن السادس عشر ، او منذ الثامن عشر على ابعد الحدود ، ومع ذلك فان اكثرها يرى في الوقت نفسه ان الجمهوريات الايطالية ، مثلا ، كانت منذ القرن الثالث عشر « تقدم لنا انماطا من الراسمالية التجارية والنقدية معا » . ولما لم يكن هناك احد يستطيع ان يطلق صفة « الراسمالية » في ذلك الحين على مجموع الاقتصاد الاوروبي ، ولا على الاقتصاد الايطالي وحده (اذ لا ينكر احد اهمية الفوارق بين هذا الاقتصاد او ذاك وبين ما يسميه ويبر وسومبارت وآخرون غيرهما الراسمالية الحديثة) فان في هذا اعترافا بوجود ما اسميه انا « قطاعا راسمالويا » . واخيرا ، يتفق الجميع على الحديث عن نمط من تسيير المشروعات هو واحد في جوهره ، وان اختلفوا في ابراز هذه او تلك من قسماته . وهو نمط ينطبق على ما يسمى هنا ، بالمعنى الضيق ، الصيغة الراسمالية للانتاج . كذلك فان الجميع فيما يبدو يتفقون على انكار امكان قيام مشروع احادي ، منعزل حقا ، وبالتالي فان الصيغة الراسمالية للانتاج لا يمكن ان توجد وان تنشط الا في قلب « قطاع » راسمالي ذي اتساع نسبي .



الفصل الثاني

تعاليم الاسلام

الطريقة الاكثر شيوعا لمعالجة المشكلة المطروحة هنا هي ان نتساءل عن احكام الدين الاسلامي هل تشجع على المعاملات التي تتألف منها صيغة الانتاج الراسمالية (او اية صيغة أخرى للانتاج) ام هل تعوقها او تنهي عنها ، ام انها تقف على الحياد في شأن هذه المعاملات ؟ وفي رايي ، كما سيرى القارىء ، ان هذه ليست بالقضية الاكثر اهمية ، ولكنها مع ذلك سؤال يطرح نفسه ويحتل مكانه من مجموع المشكلة . ولذلك سأعالجها ببعض السرعة .

القرآن والسنّة

ان تعاليم الاسلام مقننة في وثيقة محددة معروفة ، هي « ألقرآن » ، كلمة الله المنزلة على رسوله محمد ، وفي مجموعة ضخمة جدا من النصوص غير القاطعة ، هي « السنّة » . والسنة هي جماع ما يروى عن الرسول من قول او فعل . ومن المتفق عليه ان اقوال الرسول وافعاله لها عند المسلمين قيمة القدوة الآمرة ، نعليهم ان يتشبهوا بمحمد وان يأخذوا بتوجيهاته . وليس من النافل ان نلح هنا على ان المؤرخ لا يستطيع ان يعتبر روايات السنّة ممثلة حقا لتفكير الرسول الا في احوال محدودة .. صحيح ان المؤلفين المسلمين ، حتى المعاصرين منهم ، وحتى حين يتصل الامر بمن لم يعد منهم مسلما الا بالاسم والا مسايرة للتقاليد فيها بعض الاضطرار او كله ، بل حتى اولئك الذين اتخذوا موقفا صريح العلمانية او معاديا للدين ، ينقلون هذه الروايات في الاغلب بوصفها وثائق تاريخية موثوقة (١) . مع ان

---

١ ـ ان الضغط الاجتماعي الشائع او المنظم قد جعل من العسير جدا ان تنشر في اية من =

الواقع كما نعرفه هو ان هذه الروايات قد دُوِّنت على الورق بعد الرسول بقرنين او ثلاثة قرون ، وان التاريخ الاسلامي مر بمرحلة لم تكن تعطي هذه السِيَر كبير ثقة (٢) . وصحيح ان قيمتها الوثائقية تعتمد على سلسلة ترافقها دائما من الرواة الثقاة ، تسند اليهم ، ويعلن آخرهم انه سمع الرواية من آخر ، سمعها بدوره ــ عبر سلسلة الناقلين المذكورين دائما ــ من معاصر لمحمد شهدها بعينه أو سمعها بأذنه . ولكن من المستحيل الاطمئنان التام الى هذه السلاسل التي لا ضامن اصدقها في نظر العلم ، بل ان فيها ما يتناقض بعضه مع بعض ، مما دعا المؤلفين العرب في العصور الوسطى الى وسم بعضها بالتلفيق ، والى القاء الشبهات على بعض آخر منها وفقا لمعايير مختلفة . على ان المنهاج التاريخي الحديث يظل ادق تمحيصا في الاستقصاء ، فلا يمنح ثقته لرواية الا اذا دعمت صحتها حجج بالغة القوة . وهذا ، فيما يتعلق بروايات الاحاديث على الاقل ، يظل من نصيب قلة منها ضئيلة . على انها مع ذلك تظل وثائق صالحة لوصف العصر الذي يمكن ان ترجع اليه ووصف العصور التي تلته ، كدلالات على بعض اتجاهات التفكير وعلى ما كانت بعض التيارات تحاول فرضه من قواعد . كما انها تمثل معايير لسلوك المسلمين بالقدر الذي كانوا عليه في اتباعها . وفي الوقت نفسه ينبغي لنا الا ننسى ان تناقضاتها كانت تضفي على الممارسة كثيرا من الحرية ، لا سيما والمسلمون لا

=

لغات البلدان الاسلامية اية دراسة نقدية حقا ، سواء أكانت علمية ام تعميمية ، اذا كانت تتصل بقضايا الدين . والدراسات النقدية التي قام بها العلماء المستشرقون قد احاطت بها الشبهات حتى لدى بعض العناصر المتحررة والتقدمية ، واتهمت بدوافع استعمارية وعنصرية للنيل من الدين القومي . وكثيرا ما كان هذا صحيحا في الواقع ... ولا ريب في ان ذلك الضغط الاجتماعي هو احد الاسباب التي حالت بين فقهاء المسلمين وبين ان يفعلوا ما فعل علماء اللاهوت الكاثوليكيون فيضعوا نظرية تنطلق من اعتبار الاصل في الاحاديث ان تكون مطعونا في صحتها ، فلا يؤخذ منها الا بالموثوق الذي لا شك فيه . فهم لو فعلوا ذلك لصانوا جوهر العقيدة الاسلامية .

المترجم : هذه الدعوة رفع لواءها الامام محمد عبده ومدرسة « المنار » بعده . ولكن لها مؤيدات من تاريخ فجر الاسلام نفسه . فلقد كان الخليفتان عمر وعلي يتأثمان من رواية الاحاديث ، بل ان عمر حاول منع روايتها . والسيوطي مثلا له كتاب ضخم من « اللآلىء المصنوعة في الاحاديث الموضوعة » . وفي مسند ابن حنبل وغيره عديد من الاحاديث يوحي بخشية الرسول من ان تساء الرواية عنه ، منها مثلا : « لا تكتبوا عني شيئا الا قرآنا ، فمن كتب عني غير القرآن فليمحه » . وكذلك : « اذ حدثتم عني بحديث تعرفونه ولا تنكرونه ، قلته ام لم أقله ، فصدقوا به فاني اقول ما يعرف ولا ينكر ، واذا حدثتم عني بحديث تنكرونه ولا تعرفونه فكذبوا به ، فاني لا اقول ما ينكر ولا يعرف » . وفي شرح جلال الدين السيوطي على سنن « النسائي » رواية عن ابي داود السجستاني انه قال : « كتبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسمائة ألف حديث ، الثابت منها اربعة آلاف » ، وهي ترجع الى اربعة احاديث : قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات ، وقوله من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه ، وقوله الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبين ذلك امور مشتبهات، وقوله لا يكون المرء مؤمنا حتى يرضى لاخيه ما يرضى لنفسه » .)

٢ ــ اما المتصل منها بالاحداث التاريخية البحتة ، وبالانساب وسواها ، فهو دون ريب ــ في خطوطه العامة على الاقل ــ اجدر بالثقة .

تحكمهم اية سلطة مركزية (كما هو مثلا حال الكنيسة الكاثوليكية) تفرض بنفوذها حكما على قيمة كل رواية وعلى التفسير الصحيح لها .

فلنبدأ بالقرآن ، كلمة الله ، والمرجع الرئيسي الذي لا يحتمل شكا ولا نقضا (مبدئيا على الاقل ، لان بعض آياته ناسخ لبعض) . والقرآن بالطبع ليس كتابا في الاقتصاد السياسي ، ومن العبث ان نبحث فيه عن تأييد للراسمالية أو ادانة لها بوصفها نظاما للاقتصاد . فهل نحن واجدون فيه على الاقل احكاما تتصل بالمؤسسات الاقتصادية التي تعتبر ذات طبيعة راسمالية او تؤلف أسس « الوضع الاجتماعي الاقتصادي » الراسمالي او عناصره ؟ ان من الواضح كبداية ، جوابا على ذلك ، ان القرآن ليس عدوا للملكية الخاصة ، ما دام ـ مثلا ـ ينظم أحكام المواريث. بل هو ينهي عن الاعتراض على ما قد يكون هناك من تفاوت (٣) ، مكتفيا بصب غضبه على ما اعتاده المترفون من كفر بالنعمة (٤) ، منذرا بأن ثروتهم لن تغني عنهم يوم الحساب ومشيرا الى أنها تفتنهم عن تقوى الله (٥) . فهل تراه يستثني من ذلك ملكية وسائل الانتاج ؟ لا ، بل هو يتحدث عن الاجارة كمؤسسة طبيعية لا اعتراض عليها ، وكثير جدا من آيات القرآن يتحدث عن اجر الانسان عند الله (٦) . وهو يصف لنا مشهد المدائني يفاوض موسى على العمل لديه راعيا مأجورا (٧) . كما ان اصلاح جدار متهدم يستحق الاجر (٨) ، كما يستحق مثله الرسل ، ومحمد معهم ، وهم مع ذلك لا يسألون على تبشيرهم اي أجر (٩) .

ومن الاديان ما تزهد نصوصه المقدسة بالنشاط التجاري على اطلاقه ، داعية تابعيها الى الاتكال على الرب في توفير ما هم بحاجة اليه كل يوم ، او مستقبحة لديهم ـ على وجه الخصوص ـ سعيهم وراء الكسب . على ان من المؤكد ان هذا ليس موقف القرآن ، الذي ينظر بعين الرضا الى الفاعلية التجارية ، مكتفيا باستنكار اساليب الغش والخداع ، وبالامر بترك المبايعات اذا حان بعض اوقات العبادة (١٠).

---

٣ ـ « ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض » (سورة النساء ، ٣٢) .

٤ ـ « وما ارسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها انا بما ارسلتم به كافرون ، وقالوا نحن اكثر اموالا واولادا وما نحن بمعذبين » (سورة سبأ ، ٣٤ و٣٥) .

٥ ـ « واعلموا انما اموالكم واولادكم فتنة » (سورة الانفال ، ٢٨) . « قل ان كان آباؤكم وابناؤكم واخوانكم وازواجكم وعشيرتكم ، واموال اقترفتموها ، وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها ، احب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره » (سورة التوبة ، ٢٤) .

٦ ـ يبدو ان استناد المؤلف الى تراجم اجنبية للقرآن جعله يخلط بين أجر العامل المادي وبين اجر الآخرة الذي هو الثواب بسبب تماثل اللفظين (المترجم) .

٧ ـ « قالت احداهما يا ابت استأجره ، ان خير من استأجرت القوي الامين . قال اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تأجرني ثماني حجج ، فان اكملت عشرا فمن عندك » (سورة القصص ، ٢٤ و٢٥) .

٨ ـ « فانطلقا حتى اذا أتيا قرية استطعما اهلها فأبوا ان يضيفوهما ، فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض ، فأقامه . قال لو شئت لاتخذت عليه اجرا » (سورة الكهف ، ٧٧) .

٩ ـ « ام تسألهم اجرا فهم من مغرم مثقلون » ؟ (سورة الطور ، ٤٠) .

١٠ ـ « يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع » (سورة الجمعة ، ٩) .

فالقرآن ـ في التعبير الامين لعالم اسلامي معاصر ، هو محمد حميد الدين ـ « لا يكتفي بأمر المسلم الا ينسى نصيبه من الدنيا (سورة القصص ، ٧٧) ، بل يضيف ايضا ان من الصواب الجمع بين العبادة وبين الحياة المادية ، والتجارة حتى في موسم الحج ، ويذهب الى تسمية الربح من التجارة فضلا من الله ونعمة » (١١) .

ولكن القرآن ، على وجه الخصوص ، يحوي بضع آيات كثيرا ما استخدمت ـ كما سنرى فيما بعد ـ في تحريم ممارسة « الربا » . اما ما هو بالضبط معنى « الربا » فلا نعرف على وجه اليقين . فالربا لغة يعني الزيادة ، ولكن لا يبدو ان القصد منه هو الفائدة البسيطة في المعنى الذي نعرفها به اليوم ، بل يبدو ان فيه اشارة الى مضاعفة الدين (اصلا وفائدة ، نقدا او عينا) اذا عجز المدين عن الوفاء به في اجله (١٢) . ولعل تحريم الربا كأكثر نواهي القرآن (وفي الوقت نفسه كأكثر احكام الاديان الاخرى) قاعدة عارضة دعت اليها ظروف مؤقتة . على انهم فيما بعد جعلوا لها قيمة شاملة ، لاعتقادهم ان احكام القرآن المطلقة لا يمكن ان تصدر لظروف في مثل هذا الضيق زمانا ومكانا . وآيات القرآن التي تتناول الربا، فيما يبدو تتوجه تارة الى المسلمين وتارة الى الجاهليين (في الحديث عما يسمونه « ربا الجاهلية » ، ويقولون انه كان معمولا به في مكة) ، كما تشير تارة الى النصارى وتارة الى اليهود . وهي في ما يتصل باليهود تزيد فتنكر عليهم انهم خرجوا عن تعاليم دينهم نفسه التي تحرم الربا الفاحش . ولعل الداعي الى التحريم، كما يرى كثيرون ، هو تقريع اولئك الذين كانوا يرفضون القناعة بشروط معقولة في اقراض جماعة المسلمين التي كانت في ذلك الوقت ما تزال صغيرة فقيرة ، يحيط بها الاعداء في يثرب ، وتحاول ان تجمع الاموال من الانصار . ولكن المقصود ايضا، كما يتضح من صراحة النص ، كان حض المسلمين على الزكاة ، كمعونة للمعوزين عن طريق بيت المال الذي كان يديره الرسول (والذي كان يستخدم ايضا لاغراض الحكم الاخرى) ، ودعوتهم لتفضيل الزكاة على تثمير فائض اموالهم بالاقراض المربي، بوصفه اعجل فائدة ولكن اقل مرضاة لله .

والسنّة ليست اكثر من القرآن تحديدا للراي بشأن الراسمالية . اما الملكية الخاصة فلا تتناولها بأي اعتراض . صحيح ان الملكية بصورة عامة لا تبدو نتيجة لجهد الانسان الشخصي بقدر ما هي نعمة تمت بارادة الله . وصحيح ان استعمال المملوك محدود بتحريم الربا بفرض الزكاة . وصحيح على وجه الخصوص ان الملكية يمكن ان تكون مشاعا في الاسرة كما تكون فردية مخصصة ، وان هذا الشيوع الكثير الانتشار يحميه القانون على صور مختلفة . وصحيح كذلك ان في بلاد الاسلام، بالعُرف ، اراضي جماعية للقبيلة او للقرية ، لا يعترف لها الفقه الشرعي بهذه

---

١١ ـ «فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله» (سورة الجمعة ، ١٠) .

١٢ ـ انصح القارىء ، اذا اراد متابعة موضوع الربا في تفاصيله ، ان يرجع الى كتاب (نظرية الربا المحرم في الشريعة الاسلامية) تاليف ابرهيم زكي الدين بدوي (القاهرة ، ١٩٦٤) . كما انصحه الا يوافقه على النظرية التي انتهى اليها . (المترجم) .

الصفة ولكنها مع ذلك مصونة . كما ان هناك سلعا اساسية ، كالماء والعشب ، نحرم فيها الملكية الفردية ، وان للدولة الاسلامية اليد العليا على الارض بحق الشفعة وسواه . يضاف الى ذلك ان حق الملكية محدود باعتبارات اخرى كحق كل انسان في العيش ، فاذا عضه الجوع حل له ان يستولي (بالقوة ، اذا لم يكن هناك سبيل آخر) على ما يسد به جوعه ولو على حساب المالك « الشرعي » (١٣). على ان مثل هذه القيود دعا اليه الفقهاء المسيحيون واخذت به شرائع عديدة دينية وعلمانية . وكل هذا لا يمنع المالك الخاص المسلم ، في اي حال ، عمليا ، من ان يستثمر ممتلكاته وفقا للاسلوب الراسمالي مع بقائه الكلي في حدود الشرع ، ودون ان تغل من نشاطه اية قيود قانونية او شرعية ، اخلاقية او عرفية ، تزيد عن تلك التي يعرفها المالك الخاص المسيحي . ومن وجهة النظر الدينية ليس هناك ، بالطبع ، اي قيد خاص على ملكية ادوات الانتاج .

كذلك فان العمل المأجور يعتبر امرا جد طبيعي ، وليس الا حالة خاصة من الاجارة بمعناها المكاني . فأنت تستأجر قوة عمل انسان ما كما تستاجر بيتا او مركب نقل . وليس على ذلك من قيود الا تلك القيود المتعارفة الناشئة عن اعتبارات اخلاقية او دينية ، او عن مبادىء اخرى ذات سمة حقوقية . ولقد ثار حديث كثير حول تقييد خاص يتجاوز في واقعه قضية الاجارة ، وهو تحريم «الغرر» (١٤) ، اذ ان السنَّة توسعت كثيرا في تطبيقات تحريم « الميسر » الذي ورد في القرآن ، بحيث اصبح حراما كل ربح يمكن ان ينتج عن الصدفة ، او عن عوامل غير محددة. لذلك ، مثلا ، يقال انه لا يجوز ان تكلف عاملا بذبح حيوان على ان تؤجره على ذلك نصف جلده ، او بطحن القمح لك لقاء الوعد باعطائه نخالة الدقيق . اذ — من يدري ؟ — قد يتلف الجلد فتضيع قيمته على العامل ، كما انكما لا تعرفان على وجه الوثوق كم ستكون حصيلة النخالة .

اما النشاط الاقتصادي ، وطلب الربح ، والتجارة ، وبالتالي الانتاج للسوق ، فأمور ترضى عنها السنَّة مثل رضى القرآن . بل انك لتجد في بعض الاحاديث صيغا بالغة الاشادة بالبائع . يروى على لسان الرسول انه قال : « التاجر الصدوق الامين مع النبيين والصديقين والشهداء » (١٥) ، كما قال : « التاجر الصدوق تحت ظل العرش يوم القيامة » (١٦) ، وايضا : « اوصيكم بالتجار خيرا فانهم بُرد الآفاق

---

١٣ — المذهب الحنبلي لا يفرض على هذا الجائع اكثر من التعهد بدفع ثمن طعامه متى ايسر . فاذا دافع صاحب الملك عن ملكه بالقوة فقتله الجائع فهو بريء من كل مسؤولية جنائية، واذا قتله المالك مات شهيدا (المغني لابن قدامة) . وكذلك لدى الشيعة الذين يرون ان رفض اطعام الجائع هو اشتراك في قتل نفس مسلمة (شرائع الاسلام ، لجعفر بن محمد الحلي) .

١٤ — الغرر — في البيع — هو بيع ما لا يوثق بتسلمه، كبيع السمك في الماء او الطير في الهواء، او بيع ما يجهله المتبايعان . (الوسيط) وكذلك في باقي المعاملات (المترجم) .

١٥ — سنن الدارمي ، كتاب ١٨ باب ٨ . ورواه ابن ماجه والترمذي : « التاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء » . (المترجم) .

١٦ — رواه الديلمي عن انس (في الفردوس) ؛ كما رواه صاحب « منتخب كنز العمال » على هامش مسند ابن حنبل (الجزء الثاني ، ص ٢٠٩ ، طبعة البابي الحلبي ، القاهرة) . (المترجم) .

وامناء الله على الارض » (١٧) . والحديث يعتبر التجارة وسيلة مفضلة بين وسائل الكسب : « اذا انت كسبت مالا حلالا فعملك جهاد ، واذا انت اعلت به اهلك وذويك فهو صدقة . وفي الحق ان درهما حلالا يأتي من التجارة افضل من عشرة تكسب بسواها » (١٨) . وهناك قصص كثيرة عن ولع الرسول وخلفائه بالتجارة . يروى عن عمر انه قال : « ما من موضع يأتيني الموت فيه احب الي من موطن أتسوق فيه لاهلي ؛ ابيع واشتري » (١٩) . ويروى ايضا على لسان محمد : « لو اتجر اهل الجنة لاتجروا في البز » (٢٠) . ولو عدنا الى محمد حميد الدين ، العالم الاسلامي المعاصر ، لوجدناه يلخص موقف السنة بقوله : « ان الرسول يكيل الاماديح لا للطفيليين بل لاولئك الذين يغتنون ليستطيعوا اعانة المحرومين » . وهناك بالطبع – كما يحدث دائما – نصوص مناقضة للتي ذكرناها (٢١) ، ولكن – باستثناء حالات نادرة تنعكس فيها بدايات الاتجاه نحو الزهد – نجد النقد منصبا على البائع الغشاش ، لا على التاجر والتجارة في ذاتهما .

على ان هنالك معاملات تجارية محددة يحرمها الحديث . ومن الطبيعي ان هذا التحريم ينصب بالدرجة الاولى على المعاملات التي تحمل شبهة الغش بشكل أو بآخر ، وعلى المتاجرة بالاشياء التي يعتبرها الدين نجسة (كالخمر والميتة ولحم الخنزير) ، وبتلك التي تعتبر مشاعا بين الجميع : الماء والعشب والنار . وهناك من النواهي ما اعتبر عائقا دون ازدهار الاقتصاد الحر ، كمنع استغلال تجارة « المطعومات » ، وبالدرجة الاولى منع الاحتكار . ولكن اكثر النواهي ينصب على البيوع التي تحتمل الشبهة ، مثلا : بيع « المزابنة والمحاقلة » (اي المزايدة العلنية)، لأن البائع لا يدري الثمن الذي سيحصل عليه ، وبيع الجزاف (حيث يحدد السعر ولكن تبقى السلعة غير دقيقة التحديد كيلا او وزنا او جودة) ، كبيع ثمر النخل على شجرة قبل ان يعقد ويوزن ويؤكل منه ولقد ألحت الاحاديث على تحريم عقود

---

١٧ – المرجعان السابقان ، ورواية الديلمي عن ابن عباس . (المترجم) .

١٨ – هذا ليس نص الحديث بل معناه مترجما من الفرنسية ، يعزوه المؤلف (وكذلك دائرة المعارف الاسلامية) الى مسند زيد بن علي (الحديث رقم ٥٣٩) ، ولكني لم اعثر عليه . على ان الغزالي (في احياء علوم الدين) ينقل عن كعب بن عجرة حديثا آخر قريبا منه : « ان كان يسعى على نفسه ليكفها عن المسألة ويغنيها عن الناس فهو في سبيل الله ، وان كان يسعى على ابوين ضعيفين او ذرية ضعاف ليغنيهم ويكفيهم فهو في سبيل الله ، وان كان يسعى تفاخرا او تكاثرا فهو في سبيل الشيطان » (طبعة القاهرة ١٣٥٧ هجرية ، ص ٧٦١ – ٧٦٢) (المترجم) .

١٩ – اورده الغزالي في احياء علوم الدين ، ص ٧٦٣ . (المترجم) .

٢٠ – ابو منصور الديلمي في مسند الفردوس ، من حديث لابي سعيد ، ونقله المصدر السابق. (المترجم) .

٢١ – اشهر هذه الاحاديث اثنان : « يا معشر التجار ان الشيطان والاثم يحضران البيع فشوبوا بيعكم بالصدقة » (الترمذي ك ١٢ ب ٤) ، و « ان التجار يبعثون يوم القيامة فجارا الا من اتقى الله وبرّ وصدق » (ابن ماجه ، كتاب التجارات باب ٣) . (المترجم) .

ومن الممكن ان يكتشف المرء عائقا امام المنافسة في عدد قليل من الاحاديث تدعو الى الصدق المطلق في التجارة ، وتأمر بعدم الثناء على السلعة ، وباظهار عيوبها الى آخره (٢٤) .

مثل اعلى للعدالة الاجتماعية ؟

كل القضية التي عرضنا لها حتى الآن يمكن ان يعاد النظر فيها على ضوء اكثر عموما وشمولا . ان فقهاء الاسلام المعاصرين يرتبون الاحكام التي اشرنا الى بعضها في نظام يقولون انه يمثل العدالة على الصعيد الاجتماعي . وزعمهم هذا ليس عصيا على التبرير ، اذ الواقع هو ان كل مجتمع كان له في رايه العام تصور شامل للعدالة الاجتماعية ، خاص به ، وان وجدت احيانا داخل اطار هذا التصور العام تصورات جزئية متباينة تعبر عن آراء الطبقات المختلفة ، والفئات المختلفة وحتى الافراد . ولا مجال للريب في ان الاحكام الاجتماعية القرآنية كانت تصور المثل الاعلى الاجتماعي لدى محمد ولدى بعض الفئات والشرائح الاجتماعية في عصره ، على الاقل في مجتمع مكة والمدينة . وكان هذا المثل الاعلى مقبولا على مدى الجزيرة العربية في زمانه ، بدليل ان اكثرية العرب قد اخذت به دونما قسر بالغ .

هذا المثل الاعلى لا يضع حق الملكية موضع نقاش ، سواء أكانت ملكية السلع الاستهلاكية ، أم ملكية الادوات المفيدة في الانتاج ، أم ملكية الارض او الناس . على ان هذا الراي يخالفه في ما يتصل بملكية الارض رجل باكستاني ، هو « ناصر احمد شيخ » (٢٥) ، يضع نظرية للاقتصاد الاسلامي يعارض فيها آراء غيره من الباكستانيين ، ولا سيما آراء شخص بالغ النفوذ هو « ابو العلاء المودودي » رئيس « الجماعة الاسلامية » الذي يصفه بعضهم بأنه « اكثر المفكرين منهجية في الاسلام الحديث » . فدراسة ناصر احمد شيخ تبدأ بعرض الحجج الاقتصادية حول ما تمثله الملكية العقارية الواسعة من عوائق للتقدم ، ثم تحاول ان تثبت بالنصوص ان محمدا والقرآن كانا يعارضان هذه الملكية الخاصة للارض ، اذا ما تجاوزت الرقعة التي يزرعها المالك بنفسه . وهو يستنتج من هذا ان الارض بمجموعها ينبغي ان « تؤمم » على ان يجري توزيع الرقع على المزارعين وحدهم وبصورة دورية . ويرد كل من هذين المسلمين الباكستانيين على الآخر بمجموعة من الاحاديث يناقض ظاهرها الاحاديث التي اختارها زميله .

=

النوع الثاني فهو في النهي عن ربا النسيئة ، واشهرها : « انما الربا في النسيئة » و « لا ربا في ما كان يدا بيد » . (المترجم) .

٢٤ ـ راجع تفسير الغزالي لهذه الاحاديث في احياء علوم الدين . (المترجم : يضع الغزالي لسلامة موقف البائع اربعة شروط : « ان لا يثني على السلعة بما ليس فيها ، وان لا يكتم من عيوبها وخفايا صفاتها شيئا اصلا ، وان لا يكتم في وزنها ومقدارها شيئا اصلا ، وان لا يكتم من سعرها ما لو عرفه المعامل لامتنع عنه » . الاحياء ، ص ٧٨٥) .

٢٥ ـ في دراسة بالانكليزية : بعض اركان الاسلام والاقتصاد فيه (لندن ، ١٩٦١) .

النسيئة ، التي يمكن ان تدخل فيها امثلتنا السابقة ، ولكن يتراءى ان بعض الاحاديث تجعل من « الغَرر » حالة خاصة . ومثال ذلك بيع الرقيق او الحيوان الهارب ، او بيع الجنين في بطن الدابة ، الى آخره ... ولئن كان هناك كثير من الخلاف حول التفاصيل بين الفقهاء ، فكلهم يقبل المبدأ . هذا مع اننا نلاحظ ان المستند القرآني لهذا التحريم مستند ضعيف ، اذ يقتضي اعتباره نوعا من الربا أو الميسر ، وهذا تبرير شكلي ، ولا بد انه جاء متأخرا : اذ لما كان منشأ هذا التحريم في أحاديث الرسول يحتمل الكثير من الشك ، فقد جاءت فيما بعد نظريات وممارسات، مصدرها يستحق الشبهة، فربطت بتلك الآيات واستخدمت في تكريسها احاديث اكثر صراحة .

ولكن الامر على العكس في ما يتصل بالربا . فقد راينا ان تحريمه ورد في القرآن ، وكانت جهود الفقهاء منصرفة ـ بالتفسير ـ الى تأويله وتحديد معناه . والواقع انهم كانوا يجهلون ماذا يعني «الربا » على وجه الدقة . بل ان هناك رواية تقول ان الآية القرآنية التي تنص على تحريمه كانت آخر ما نزل على الرسول، وانه توفي قبل ان يتاح له تفسيرها (٢٢) . لذلك كانت هناك تأويلات متنوعة للكلمة وللحكم معا . ويظهر انهم في البداية كانوا يفهمون من « الربا » اية فائدة تنال عن طريق اقراض المال او المطعومات . ثم اخذ تعريف الربا فيما بعد يزداد تحديدا وتنويعا ، عبر سلسلة معقدة من الاستدلالات المنطقية ومن المؤثرات الخارجية، يصعب فهم مسارها ودوافعها . وايا كان الامر فانه لا يبدو ان النتائج التي وصلوا اليها كانت تجد ما يبررها حقا في النص القرآني ، فلم يكن من سبيل الى تبريرها الا احاديث تنسب الى الرسول دونما وسيلة للتحقق من صحتها . ولقد فهموا من الربا ، بصورة عامة ، اي « فضل » (اي كسب) يناله احد المتعاقدين في بيع او معاوضة للمطعومات او للذهب والفضة . ففي مثل هذه المعاملات لا تحل الا المعادلة التامة بين ما يقدمه كل من الطرفين . وقد بالغ علماء الفقه في تحديد تفاصيل هذا التعادل ، قائلين احيانا بشروط « طوباوية » ، مستحيلة التنفيذ ، ودائما بالاستناد الى أحاديث يسندونها الى صحابة الرسول . هذا بينما وجد آخرون لم يتشددوا الا في قضية الوقت ، فمنعوا كل بيع لا يتم نقدا . والواقع الاحاديث المروية في هذا المجال تحمل العديد من وجهات النظر، بحيث تفسح مجالا واسعا امام الشك ، ولا سيما حين لا يتعلق الامر بالسلع الغذائية ، او بالذهب او الفضة (٢٣) .

---

٢٢ ـ يشير المؤلف هنا الى الآيات ٢٧٦ الى٢٨٢ من سورة البقرة ، وفيها الآية المشهورة : « ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا ، واحل الله البيع وحرم الربا » والراي الغالب ان هذه الآيات يرجع تاريخها الى السنة الاخيرة التي سبقت حجة الوداع ، ثم جاءت خطبة الوداع تؤكد تحريم الربا ولكنها لا تزيد الامر وضوحا . (المترجم) .

٢٣ ـ هذه الاحاديث على نوعين ، روي كل منهما بصيغ مختلفة . النوع الاول هو ما يسمونه « احاديث الاصناف الستة » ، ونموذجها هذا الحديث : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلا بمثل ، سواء بسواء ، يدا بيد . فان اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم يدا بيد » . اما

=

ومن الواضح ان هذه لعبة غير مجدية ، وان المودودي (مع الاسف) هو صاحب الحق . فالاحاديث التي تمنع صورة او اخرى من صور الاجارة لا تعني ابدا تحريما للملكية العقارية الواسعة في ذاتها ، بل هي تستهدف عنصر الشبهة والجهالة الذي يتضمنه في احوال كثيرة تأجير الارض لقاء جانب معين من الانتاج ، اذ لا تستطاع سلفا معرفة ما ستغله الارض . وهذا ، اذن ، من نوع التحريم الذي اخذ به الفقهاء في ما ذكرنا من امر الربا ؛ ولئن كان بعض هؤلاء الفقهاء قد ذهب بعيدا جدا في طريق التحريم ، فهناك آخرون اكتفوا بمنع عقود معينة كان الطابع الربوي واضحا لديهم فيها ، مشيرين الى ان الرسول نفسه ، وذوي الحرمة الكبرى من صحابته وتابعيه ، كانوا هم انفسهم قد اجروا اراضيهم لقاء اتاوة ، وانهم لم يفكروا قط بتحريم هذا النوع من المعاملات (٢٦) . وما يسمونه هنا « التأميم » انما يعني عدم التمييز بدءا بين الممتلكات الشخصية لامير المؤمنين وبين الموارد العامة لبيت المال . وهذا الذي يطبق على ارض زعيم المجتمع الاسلامي كان حتما يطبق على اراضي الكبار في هذا المجتمع . لذلك كان الملجأ الاخير للداعي الى توزيع الاراضي هو القرآن نفسه ، بوصفه المرجع التاريخي الجدي الوحيد لما كان يجري في عهد الرسول . ولكن ما يستطيع ايراده من نصوص القرآن لا يكفي في الواقع حجة له . ففي القرآن يقول موسى لشعبه ، حثا له على الصمود امام المصريين : « استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده » **(الاعراف ١٢٧)** . وفي مكان آخر ، يذكر الله رسوله ببأسه ، فيصف له وللناس كيف خلق الارض : « وجعل فيها رواسي من فوقها ، وبارك فيها ، وقدر فيها اقواتها ، في اربعة ايام ، سواء للسائلين » (سورة **فصلت** ، ١٠) . على ان هذه الجملة الاخيرة « سواء للسائلين » ، موضع خلاف بين المعلقين : هل تعني « هذا جواب للسائلين » ؟ أم تعني – كما يرى الشرّاح الذين يؤيدهم ناصر احمد شيخ – « ان الله قد وزع في الارض ارزاقها في اربعة ايام ، على التساوي بين اولئك الذين يسألون الحصول على نصيب منها » ؟ وحتى لو اخذنا بهذا المعنى الاخير ، يصعب ان نرى في هذه النصوص القرآنية اكثر من توكيد القوة الالهية .

من الواضح اذن ان المثل الاعلى القرآني لم يكن يعترض على حق الملكية في اية من صوره ، وان كان من الممكن القول بأن بعضا من مبادئه يوحي بتحديد لاستخدام هذا الحق وبمنع لاساءة استعماله في بعض الحالات . وهذا امر نراه في كل التشريعات . أي ان حق الملكية في ذاته لم يكن يبدو ابدا على تعارض مع العدالة . فالعدالة في مجال الاقتصاد كما يراها القرآن تتحقق بتحريم شكل خاص من اشكال الكسب الفاحش ، وهو « الربا » وبتخصيص جانب من موارد الضريبة والصدقات المجتمعة في بيت لاعانة المحرومين وابناء السبيل ، ولعتق الاسرى ، ولمصاريف اخرى بينها المساعدات

---

٢٦ – المذهب المالكي لا يحرم الاجارة الا اذا كانت لقاء حصة من غلة الارض ، ولكنه يبيح ان يكون الاجر نقدا او سلعا منقولة . اما المذهب الحنبلي فيبيح الاجارة ولو كانت لقاء ربع من غلة الارض .

او القروض لضحايا الكوارث او الظروف العسكرية . فهي اذن آخر الامر قضية تكافل منظم داخل الجماعة ، يفرض على الاغنياء ان يسهموا فيه على قدر مواردهم. ولكنها لا تمس التمايز في الظروف الاجتماعية ، هذا التمايز الذي يبدو ان الله اراده، وانه امر طبيعي ، وانه سيستمر ـ الى جانب معايير اخرى بالطبع ـ في الحياة الاخرى : « انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض ، وللآخرة اكبر درجات واكبر تفضيلا » (سورة **الاسراء** ، ٢١) .

وهذا في الواقع مثل اعلى للعدالة ظل يعتبر مقبولا على مدى عصور طويلة لدى الكثرة الكبرى من البشر ، حتى لدى اولئك الذين كانوا يعانون من ضآلة نصيبهم فيه . على ان تاريخ المجتمعات هو باستمرار تاريخ ظهور مطالب دائمة التجدد ، ولقد وجدت دائما مجتمعات كان جانب من اهلها يكافحون ضد امتيازات الآخرين. وهذا الاحتجاج على التمايز بدأ ، منذ القرن الثامن عشر تقريبا ، يتوحد على الصعيد الاوروبي ، ثم على الصعيد العالمي . بدأ اولا بالاعتراض على الامتيازات الناشئة عن التبعية لطبقة معينة ، وعلى الحرمان الناشىء عن التبعية لطبقة اخرى، نتيجة لوضع قانوني يجعل المرء منذ ولادته نبيلا او عبدا . ثم توسع هذا الاحتجاج على امتيازات الطبقة المسيطرة ، حتى جاء الوقت الذي طرح فيه الفكر الاشتراكي مثلا اعلى يضع في اولى المراتب الكفاح ضد الامتيازات الناشئة عن ممتلكات بعينها تتيح لاصحابها السيطرة على كل الحياة الاجتماعية ، وهي ادوات الانتاج ، ومصادر الادوات المستخدمة في الانتاج . وليس ابدا بالامر المؤكد ان هذا التطور قد بلغ مداه .

اما في عهد محمد ، وفي جزيرة العرب ، كما في العالم كله قبل ظهور الراسمالية الحديثة والصناعة الكبيرة ، فان ملكية ادوات الانتاج ، التي كانت كثيرة الانتشار على مستوى المشغل الفردي (او الذي يضم قليلا من العمال) ، لم تكن تمنح صاحبها سلطة خاصة على المجتمع ، ولا كانت بالتالي مصدر احتجاج . هذا بينما كان امتلاك الكثير من الاراضي ومن الاموال المنقولة يعطي صاحبه بالفعل سلطانا ذا شأن ، ولا سيما في بعض انماط المجتمعات . ولذلك ، وقبل ان يظهر محمد باكثر من قرنين ، ظهر في ايران اصحاب نظريات يبشرون بالقضاء على هذا الامتياز عن طريق «جَمعنة» كل الثروات . بل كانت النساء اللواتي يجمعهن النبلاء الايرانيون في « حريم » كل منهم يعتبرن من بين الامتيازات غير المقبولة . بل جاء وقت نالت فيه هذه النظرية بعض السلطة اذ تبنّاها ملك فارس « قاوس » (٤٤٨ ـ ٥٣١) . على ان «قاوس» لم يطبق مبادىء الزعيم الشيوعي « مزدك » الا في اضيق الحدود ، ثم لم يلبث خليفته كسرى الاول ، المعروف باسم أنوشروان (٥٣١ ـ ٥٧٩) ، ان اعاد الى حق الملكية سابق قدسيته . ولقد ولد محمد في الايام الاخيرة من عهد هذا الملك ، في وقت كانت الجزيرة العربية قد شهدت فيه دون ريب كثيرا من النقاش حول تلك التجربة الشيوعية التي مرت بها الامبراطورية القوية المجاورة ، امبراطورية فارس. ومحمد هو الآخر ، ولا سيما في ايامه الاولى في مكة ، قد وقف ضد الغنى والاغنياء ، وكان يرى في الثروة فتنة تبعث على الكبرياء وتصرف عن الله . ولكنه لم يفعل

مـا فعل « مزدك » واستاذه « زرادشت » : لم يحرم الملكيـة في ذاتها ، بل كان علاجه للاوصاب الناتجة عن تمايز الثروات ، هذا العلاج المتمثل بفرض الزكاة على الاغنياء أعانة للفقراء ، علاجا من الطراز « الاصلاحي » حتى بالنسـبة الـى عصره . ولعله لم يبلغ في موقفه موقف «قاوس» ، الذي كان هو نفسـه ادنى كثيرا مما كانت تنادي به الشيوعية المزدكية . وهذا جدير بالنظر لانه لا يعقل ان لا يكون محمد قد عرف بهذه العقيدة وبذلك الموقف . ولذلك يخطىء شاعر الهند المسلم الكبير ، محمد اقبال ، في كتابه **« جاويد نامه »** ، حين يجعل خصوم محمد يتهمونه بأنه تلميذ لهذه العقيدة « غير العربية » ، عقيدة « مزدك » .

العدالة التي بشرت بهـا العقيدة القرآنية ، اذن ، ليست تلك التي جعل منها الفكر الاشتراكي مثلا اعلى لجانب كبير من المجتمع الحديث في عصرنا . ومحمد لـم يكن اشتراكيا كمـا اعتقد بعض المؤرخين . وهذا ليس بالشيء الذي ينبغي ان ندهش له ، فانما كان محمد يستلهم المثل العليا النابعة من طبيعة عصره ، وكان طبيعيا الا يتنبأ بما سيكون للملكية ادوات الانتاج من سلطان في المستقبل البعيد . وليس هناك من يعرف كيف كان يمكن ان يكون موقفه لو انه تنبأ بذلك .

اما المثل الاعلى للعدالة لدى المجتمع الاسلامي في العصر الوسيط ، كمـا يمكن تصوره من خلال السنَّة ، فهو بصورة عامة ادنى الى التراجع عـن المثـل الاعلى القرآني . هذا الى ان علينا أن نميز بين عدد من المثل العليا المتباينة جزئيا ، اذ ان المجتمع الاسلامي كان يضم العديد من الفئات الاجتماعية والعرقية ، فظهرت مذاهب وطوائف كثيرة تقابل الى حد مـا ما نعرفه اليوم بالاحزاب ، كانت لهـا نظريات متناقضة ، كلها تستمد حجتها من روايات لاحاديث او افعال منسوبة للرسول ، هي في اكثريتها الكبرى موضوعة . وليس في مقدورنا هنـا ان ندرس هذه النظريات ولو في ايجاز ، فلنكتف بعدد من الخطوط العامة يبدو لي انها ليست موضع خلاف .

فلقد ظهرت في الاسلام تيارات تدعو الى التضييق البالغ من حـق الملكية ، على شكل تحديد مفروض على الثروات . ومصدر هذه الافكار (التي نجد ما يماثلها في غير الاسلام ، ولا سيما في المسيحية) هو مصدر ديني وعلماني معا . فالقول الديني بأن متاع الحياة الدنيـا يصرف عن الله ، ويعرض للخطيئة ، وان الاغنياء والاقوياء بالتالي آثمون جميعا الا من عَصم ربك ، يلتقي في وحدة لا فصام لها مع الفكرة العلمانية القائلة بأن الاغنياء والاقوياء عتاة ظالمون . ومن المعروف ان هـذه الآراء ، التي اكثر من تردادها انبياء اسرائيل ، قد طُوّرت في تعابير اصبحت شهيرة على لسان المسيح ، ثم لدى بعض المفكرين المسيحيين ولدى بعض الشيع المسيحية في القرون الاولى . ونحن نعود فنلتقي بهـا مرة اخرى في الآيات الاولى من القرآن . وهذه الآراء تتجلى في موقف العداء المتراوح الدرجات تجاه الثروات ، وفي نصيحة للاغنياء ، هي ان يحسنوا استخدام اموالهم ، وفي تهديد ، هو عقاب الله .

ولكن هذا كله يمكن ان يظهر في صيغ تتفاوت كثيرا بين القسوة والاعتدال . واقصى هذه الدرجات هي تلك التي تدعو الاغنياء الى التخلي عن كـل ممتلكاتهم لمصلحة الفقراء ، كما فعل المسيح مع ذلك الفتى الفلسطيني ، والتي تحكم علـى

هؤلاء الاغنياء بخطيئة شبه محتومة وبعقاب الهي لا يرحم : فلان يدخل جمل من سَمّ الخياط أهون من ان يدخل غني ملكوت السموات . اما الموقف المعتدل فيكتفي بأن يطلب من الاغنياء صدقة معقولة ، وبأن يحذرهم من اخطار ثرواتهم على خلاص روحهم ، دون ان يحرمهم الامل بمغفرة من الله ورحمة . ونحو هذا الاتجاه المعتدل تميل الآيات الاحدث نزولا في القرآن ، حيث نجد اتجاها لرد المشكلات الاجتماعية الى المساواة امام الله وللالحاح على ان في الآخرة تعويضا عن محتوم جور المجتمع الانساني . هذا بينما يجنح التطرف عادة الى تخيل المساواة في مجتمع انساني مثالي، وقد ينساق الى محاولة تحقيق هذا المجتمع بوسائل انسانية والى الاعتقاد بانه انما ينفذ ارادة الله ، وحينئذ يصعب الا نرى في هذا الاتجاه بصمات الحرمان والاحقاد والتطلعات الاجتماعية لدى الافراد والجماعات ، ويصعب الاخذ بالتفسير الديني والمثالي التقليدي الذي لا يرى في هذا التطرف اكثر من مآل لموقف نظري او لفساد في مشاعر النفس . ويبدو ان الماركسيين ، الذين يتبعهم الآن كل المؤرخين تقريبا ، كانوا على حق حين اكتشفوا في ذلك مظهرا للصراع الابدي بين الفئات الاجتماعية حول ينابيع السلطة ومزاياها .

هذا الاتجاه المتطرف ، في العصر الاسلامي الوسيط ، عثر على سند له في شخص واحد من صحابة الرسول ، هو ابو ذر الغفاري . كانوا ينسبون اليه جملا تقول ، مثلا ، ان على كل انسان ان ينفق في سبيل الله او في أعمال البر كل ما فاض من ثروته او من كسبه عن ضرورات العيش الكفاف . ويقال انه أثار كثيرا من الضجيج بعد وفاة الرسول بحوالي عشر سنوات ، حين اكد ان الآيات القرآنية التي تتوعد الاغنياء الممتنعين عن الزكاة (٢٧) لا تنطبق على النصارى واليهود فحسب بل تنطبق ايضا على زعماء المسلمين . ويقال ايضا انه ، وقد اصبح بهذا يمثل خطرا اجتماعيا ، قد ابعد الى ناحية منعزلة ، ونحن هنا ايضا لا نستطيع ان نميز على وجه الدقة بين التاريخ والاسطورة في هذه الصورة لأبي ذر . ومن المحتمل ان يكون لها اساس من الواقع . على انه أيا كان الامر فقد حظي ابو ذر بشعبية ضخمة ومفاجئة في العالم الاسلامي في القرن العشرين . فلقد وجد فيه اليسار الاشتراكي والشيوعي استاذا ذا سبق ، او هو على الاقل قد اتخذ من قصته برهانا على ان الافكار ذات الاتجاه الاشتراكي ليست غريبة عن التقاليد الاسلامية . بل لقد بلغ الامر ببعض المؤلفين ان استدلوا من مثاله على ان الشيوعية هي الجواب على النزعة الاسلامية الاساسية . واليمين الاسلامي لم يقصر هو الآخر في استخدام هذه القصة ليبرهن على ان الاسلام كان منذ البداية معنيا بالمسالة الاجتماعية ، وعلى انه يحمل لها حلا يفوق الحلول الحديثة التي يسمونها راسمالية واشتراكية وشيوعية ، اذ كان يكفي ان يعود المسلمون الى ما يفترض انه نظرية أبي ذر ، أي الى اعادة توزيع الثروات عن طريق الزكاة . وهذا قول سنعود الى نقاشه فيما بعد .

---

٢٧ ـ « يا ايها الذين آمنوا ان كثيرا من الاحبار والرهبان ليأكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله ، والذين يكنزون الذهب والفضة فبشرهم بعذاب اليم » (التوبة ، ٢٤) .

اما ما يهمنا استخلاصه من ذلك الآن ، فهو ان قصة ابي ذر ، كما رسمت من خلال الاحاديث ومن خلال تاريخ العصور الوسطى ، تعبر بالفعل ـ بصرف النظر عن احكام الدين ـ عن احتجاج المحرومين على ما فرض عليهم من حرمان ليكون للاغنياء والاقوياء الرفاه والسلطة . وهذا تيار وجد على صور مختلفة ، صور هادئة لا خطر منها على النظام الاجتماعي ، واخرى نضالية وثورية ، ولكنه على اية حال لم يكن بذي اثر حاسم ، اضافة الى انه كان يتعارض مع اتجاه محمد نفسه . ولقد كان علماء الازهر على حق ، عام ١٩٤٨ ، حين ردوا على من يدعي ان الشيوعية من صلب الاسلام استنادا الى ابي ذر ، بسرد آيات من القرآن واضحة الدلالة . فالواقع ان القرآن يوصي بكرم معتدل ، لا تقتير فيه ولا اسراف (انظر سورة **الاسراء** ، ٢٩ ، والشعراء ، ٦٧) (٢٨) ، وتشريعه بشأن المواريث ، مثلا ، يفترض بالضرورة استقرار الثروات المكتسبة ، التي لا يعترض عليها الدين ولكنه ينظمها . وبهذا المعنى ، اذن، كانت فتوى الازهر على حق حين اعلنت بكل قوة : « لا شيوعية في الاسلام » (٢٩) .

ولقد تبنت بعض الشيع الاسلامية في العصور الوسطى هذا الموقف المناهض للثروة ، بعضها بتعابير من الصوفية والزهد ، وبعضها بلهجة اقرب الى النضال الثوري ، على درجات متفاوتة بلا حصر . ولكنها ظلت ذات اثر محدود او تخلت ـ في طريقها الى السلطة ـ عن جوهر دعوتها على هذا الصعيد. فالطائفة الاسماعيلية مثلا كانت شديدة المناهضة للثروات المكتسبة ، ثم كانت لها السلطة مدى سنوات كثيرة في تونس ثم في مصر (٣٠) ، فلم تتخذ اية اجراءات تنتقص بها من هذا الحق . والقرامطة وحدهم ، الذين يبدو انهم فرع من تلك الطائفة ، هم الذين اقاموا في البحرين ، حين استولوا على السلطة فيها ، نظاما تعاونيا بين الاحرار (علما بأنه كان في جمهورية القرامطة عدد كبير من الرقيق الاسود) ، وكان هذا النظام يقتضي فرض ضرائب باهظة على الاغنياء لتمويل بيت المال ونفقاته من اجل الفقراء : شيء يشبه من بعيد فكرة « دولة الرفاه » التي تجد صورة بدائية لها اليوم في الدول ذات الخدمات الاجتماعية النامية ، مثل بريطانيا .

خلاصة القول ، اذن ، ان اقصى العدالة التي كان يبتغيها اولئك المسلمون الاكثر حرصا على الولاء للمثل الاعلى القرآني ، كان يتمثل في الملامح التالية : دولة تحكم وفق المبادىء الموحى بها من الله ، وتعامل جميع المؤمنين بالتساوي تجاه الشريعة السماوية ، وتحقق في قلب الجماعة الاسلامية تكافلا واسعا على حساب المحظوظين ولمصلحة الفقراء . وهذا هو المثل الاعلى الذي حاولت الحركات

---

٢٨ ـ يشير المؤلف الى هاتين الآيتين : « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا » ، « والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواما » . (المترجم) .

٢٩ ـ راجع نص هذه الفتوى في جريدة « الاهرام » القاهرة ، عدد ٢٨ آذار ١٩٤٨ .

٣٠ ـ من الواضح هنا ان المؤلف يقصد الحديث عن الفاطميين ، اخذا بقول الاسماعيليين بان الفاطميين فئة منهم . (المترجم) .

الاصلاحية والثورية ، الكثيرة في التاريخ الاسلامي ، ان تحققه اكثر من مرة . وقد وصفه بعضهم بأنه مجتمع مثالي بلا طبقات ، وهو وصف كان يمكن ان يصح لو اننا تخلينا عن التعريف الموضوعي لكلمة « الطبقة » لنأخذ بتعريف ذاتي ، تعريف لا يدخل في اعتباره الا الفوارق بين شرائح اجتماعية « أفقية » ، هذه الفوارق التي تمنح الامتيازات لفئة وتحرم منها فئة اخرى . وهذا مـا فعلته الثورة الفرنسية ، مثلا ، حين ظنت انها تخلق مجتمعا بلا طبقات لانها الغت « الطبقات » الثلاث السابقة واعلنت ان كل الفرنسيين اصبحوا بعدها سواء امام القانون . اما الفوارق الباقية ، كتلك القائمة مثلا بين الاغنياء والفقراء ، فقد اعتبرها كثيرون كبقية من لا مساواة اصيلة ، لا سبيل الى تصفيتها ، بقية من فوارق طبيعية كتلك الفوارق بين الكبار والصغار ، أو بين الاصحاء والضعفاء ، ولا تؤلف ابدا اسبابا « وجيهة » تصلح مناطا للحديث عن وجود « طبقات » . لذلك لا يستغرب ان يكون المثل الاعلى لدى اكثرية المسلمين في العصر الوسيط هو المساواة امام القانون الالهي وحسن تطبيق هذا القانون على أيدي الموظفين والقضاة الموكلين به في الحياة الدنيا . وظلت الفوارق بـين الاحرار والعبيد ، بين الاقطاعيين والمحرومين ، بين الاغنياء والفقراء ، بقية مـن لا مساواة اصيلة لا سبيل الى اجتنابها ، ولا هي تنال بالاذى ــ الا في حالة «اساءة الاستعمال» ــ المساواة الوحيدة التي كانت اية دولة تملك ان تحققها على هذه الارض .

وليس لنـا ابدا أن نتَّهم اناس العصور الخوالي بأنهم لم يرتقوا الى مثـل اعلى لم يكن ليتطابق مع ظروف زمانهم . ولكننا لن نكون أقل بعدا عن المنطق اذا نحن نقلنا مثلنا الاعلى الراهن الى ذلك الزمان وحاولنا ان نكتشفه فيه من خلال اساطير مصطنعة . كمـا ان محاولة رد تطلعات وعينا اليوم الى تطلعات عصر خلا هي محاولة أصدق وصف لها هو الرجعية . فالعدالة كمـا تصورها القرآن ، والعدالة كمـا تصورها مسلمو القرون الوسطى تحت نفوذه ، والعدالة كمـا يتصورها المثل الاعلى الحديث ، لا يمكن ابدا ان تكون الشيء نفسه . ومن الحكمة ان نكون علـى بينة من ذلك .



الفصل الثالث

التعامل الاقتصادي في العالم الاسلامي الوسيط

القطـاع الرأسمالوي

اما وقد عرضنا المواقف النظرية للقرآن والسنة ، فقد آن لنـا ان نبحث عن مدى ما اخذ به المسلمون عمليا من هذه المواقف ، وان نتساءل ــ بصورة أعم ــ هل عرف العالم الاسلامي صيغة الانتاج الراسمالية او قطاعا « راسمالويا » ، ما دام من المتفق عليه لدى الجميع ان « الوضع الاجتماعي الاقتصادي الرأسمالي » (اي النظام الراسمالي الحديث) لم يكن في أي وقت نظاما اقتصاديا لاي من البلدان الاسلامية قبل العصر الراهن .

والجواب هو انه لا ريب ابدا في ان القطاع الراسمالوي قد نما في هذه البلدان، وعلى صور مختلفة ، وان الصورة الاكثر جلاء هي الصورة التجارية . فتطور التجارة الراسمالوية في العصر الاسلامي امر معروف . ولذلك يكفينا هنا التلخيص .

المجتمع الذي ولد فيه الاسلام ، مجتمع مكة ، كان مركزا للتجارة الراسمالوية. فسكان مكة ، من قبيلة قريش ، كانوا يثمرون رؤوس اموالهم بالتجارة وبالقرض بفائدة ، وفق مـا يسميه ماكس ويبر بالاسلوب العقلاني . فهم بشراء السلع وبيعها لم يكونوا يهدفون الا الى تنمية رؤوس اموالهم تلك ، لا يخفف من ولوعهم باهتبال كل الفرص للكسب أي عامل اخلاقي او ديني ، ولا اي وازع من وجاهة . بل كان هذا هو ما يأخذه عليهم القرآن . فتقاليد السخاء الذي تقتضيه الزعامة ، والطبيعي لدى رؤساء القبائل في الصحراء ، كانت لديهم في طريق الزوال . وشعائر العبادات كانت امرا طارئا ، لا يهدف الى اكثر من ضمانة رضى الارباب على الصفقات التي كـان يعقدها تجار مكة . أي اننا هنا ، اذا اردنا استعمال اصطلاح « كارل بولانيي » ، امام اقتصاد « تحرر من قماطه » ، بل تحرر منه كـل التحرر . فلقد كانت الاعمـال الاقتصادية تجري في اطار ادوار اقتصادية موزعة على منظمات اقتصادية دائمة هي

الشركات التجارية . وهيكل العلاقات بين هذه الشركات لم يكن ابدا حبيسا في « قماط » غير اقتصادي ، كعصبية القبيلة مثلا ، بل كان هذا الهيكل نفسه اقتصاديا ، يقوم على سوق تتراوح فيها الاسعار ، في المجال الداخلي ، تبعا للعرض والطلب بوجه خاص . اما في العلاقات التجارية مع الدول المجاورة ، حيث كانت تجارة « الترانزيت » تؤلف اكثر ربحهم ، فقد كان على التجار المكيين ان يأخذوا الى حد ما بأنظمة التسعيرات الثابتة التي كانت تفرضها تلك الدول . على ان ما قد يكون وراء هذه الانظمة ، جزئيا ، من اعتبارات غير اقتصادية ، لم يكن يصدر عنهم بل كانت تفرضه عليهم المجتمعات الخارجية . ولذلك يمكن القول ان الاب « هنري لامنس » و « مارتن هارتمان » كانا ، الى حد ما ، على حق في الحديث عن وجود « راسمالية » في مكة . ومع ذلك فان مكة لم تكن اكثر من جزيرة صغيرة في صحراء الجزيرة العربية الواسعة ، التي كانت ما تزال في مرحلة اقتصاد الكفاف في مواردها الجوهرية ، ولم تكن توجه من انتاجها نحو السوق الا جانبا بالغ الضآلة . وكانت تجارة التوابل التي تجتاز الجزيرة العربية تعود بموارد مالية على منظمي القوافل من القرشيين بصورة خاصة ومن المحتمل ايضا انها كانت تعود ببعض الفائدة على رؤساء القبائل المختلفة التي تجتاز ارضها هذه القوافل (1) . ويبدو ان هذا كان كافيا لاحداث بعض اليقظة في الحياة التقليدية في شطر كبير من الجزيرة ، ولكنه مع ذلك كان بعيدا عن الكفاية ليستطيع ان يكون منطلقا لاقتصاد راسمالي حقا اذ كيف كان لراس المال التجاري والنقدي ان يستوعب الفاعلية الانتاجية ؟ واي انتاج كان مستطاعا واية اسواق كان يمكن ان يكتسب ؟

ثم اتت بعد ذلك مرحلة انتقال اصبح فيها العرب ارباب امبراطورية واسعة الارجاء ، تردهم منها ارباح ضخمة ، بمجرد انهم ـ بصورة مباشرة او غير مباشرة ـ كانوا يتقاضون شطرا من الجزية المفروضة على الاراضي المحتلة وسكانها . ويكاد يكون ثابتا انهم ، في هذه المرحلة ، افسحوا المجال امام رعاياهم لممارسة التجارة والربا ، محتفظين لانفسهم بالمناصب الادارية المجزية ، أو مكتفين بالرواتب التي كانت الدولة الجديدة تجريها على كل من اشتركوا من اهلها في الغزو . على ان بعض القرشيين ظلوا على ما كانوا عليه ـ وآباؤهم قبلهم ـ من نشاط تجاري ، نذكر منهم سعيد بن المسيَّب ، الذي كان رجلا معروفا بورعه ، يتقاضى مرتبا من الدولة ، ويعنى في اوقات فراغه بجمع الاحاديث وحفظها .

ثم كانت الثورة العباسية (عام ٧٥٠) ، فكان مما جاء معها من مساواة بين

---

١ ـ هذا امر ثابت ، لا تؤكده النصوص العربية فحسب ، بل تعترف به المصادر الاجنبية في ذلك العصر . ففي موسوعة (التاريخ الطبيعي) التي وضعها « بلينيو » الروماني (في القرن الميلادي الاول) نجد اشارة الى ان البخور ، مثلا ، كان يحمل ـ من جنوب الجزيرة العربية الى غزة على ظهر الجمال في خمس وستين مرحلة ، فتدفع عنه عائدات كثيرة الى زعماء القبائل البدوية الذين يجتاز اراضيهم : « كان هناك ثمن للماء ، وثمن للعلف ، واجر للمرابط ، ورسم على المرور ، بحيث كانت تكاليف الجمل الواحد حتى شواطئنا تبلغ ٦٨٨ درهما رومانيا » (اي ما يعادل ٢،٧ كيلو غراما من الفضة تقريبا) .

عرب وغير عرب ، ومن ضمان اخذ الاكثرية الكبرى بالاسلام ، ومن استعراب جانب كبير من الامبراطورية ، عوامل أدت الى شيوع التجارة بين كل الطبقات ، على الاقل بالقدر الذي تسمح بـه ظروف الحياة الطبيعية . كمـا ان اتسـاع نطاق الدولة ، وشمولها مناطق كانت مستقلة من قبل بعضها عن بعض ، اعطيا التجارة سوقا ضخمة، وادخلا جديدا من السلع المتنوعة في دارة اقتصادية مشتركة . اذ ذاك بـدأ العهد الذهبي للازدهار الاقتصادي في الامبراطورية الاسلامية ، وبالدرجة الاولى للازدهار التجاري . ويمكن القول ان هذا العهـد ، وان تباطأ النشاط تدريجيا فيه ، قد استمر بصورة اجمالية حتى نهاية القرن الرابع عشر . وكانت فاعليات الباعة خلاله منطبقة كل الانطباق على المعايير التي وضعها ماكس ويبر للنشاط الراسمالوي : ينتهزون كل فرصة للكسب ، ويحسبون نفقاتهم ومواردهم وارباحهم على أسس نقدية . ولو شئنا لاعطينا على ذلك الف شهادة ، ولكن من الممكن الاكتفاء بتعريف التجارة كمـا يحدده ابن خلدون ، مؤرخ القرن الرابع عشر وعالمه الاجتماعي الكبير ؛ فهو شهادة مغنية قاطعة (٢) :

« اعلم ان التجارة محاولة الكسب بتنمية المال ، بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء ، ايا ما كانت السلعة ، من دقيق (٣) او زرع او حيوان أو قماش . وذلـك القدر النامي يسمى ربحا. فالمحاول لذلك الربح اما ان يختزن السلعة ويتحين بها حوالة الاسواق من الرخص الى الغلاء فيعظم ربحه ، واما ان ينقلها الـى بلد آخر تنفق فيه تلك السلعة اكثر من بلده الذي اشتراها فيه فيعظم ربحه ، ولذلك قال بعض الشيوخ من التجار لطالب الكشف عن حقيقة التجارة : انا اعلمها لك في كلمتين : « اشتر الرخيص وبع الغالي ، وقد حصلت التجارة » ، اشارة منه بذلك الى المعنى الذي قررناه » . (ص ٩١٥) .

ولنضف الى هذا الاستشهاد مـا يقوله ابن خلدون بعـد قليـل ، في لهجة الارستقراطي المتعالي ، حول سوء اخلاق الباعة (٤) :

« التاجر مدفوع الى معاناة البيع والشراء وجلب الفوائد والارباح . ولا بـد في ذلك من المكايسة والماحكة والتحذلق وممارسة الخصومات واللجاج . وهي عوارض هذه الحرفة . وهذه الاوصاف تنقص من الزكاء والمروءة وتجرح فيهما ، لان الافعال لا بد من عود آثارها على النفس ... وتتفاوت هذه الآثار بتفاوت اصناف التجـار

---

٢ ــ في كل ما استشهد به المؤلف من مقدمة ابن خلدون اعتمدت على النسخة التي حققهـا الدكتور علي عبد الواحد وافي (طبعة القاهرة ١٩٥٧ ــ ١٩٦٢) ، وارقـام الصفحات التي اذكرها مع كل نص هي ارقـام الصفحات المتسلسلة في الطبعة ، بصرف النظـر عـن الارقام الخاصة بكل جـزء . (المترجـم) .

٣ ــ في بعض الطبعات السابقة للمقدمة وردت هذه الكلمة بصيغة « رقيق » ، والمؤلف يـرى ان تصحيح الدكتور الوافي تصحيف في غير محله ، مع ان الظاهر هـو العكس ، اذ يستغرب الحديث عن الرقيق بينما ابن خلدون يتحدث في بقية المقطع عن « اختزان السلعة » . (المترجم) .

٤ ــ نلاحظ ان الفصلين اللذين استقي منهما الاستشهاد التـالي يحملان عنوانين يشيران الـى ان « خلق التجار نازلة عن خلق الاشراف والملوك » و « نازلة عن خلق الرؤساء » . (المترجم) .

في اطوارهم . فمن كـان منهم سافل الطور محالفا لاشرار الباعة اهل الغش والخلابة والفجور في الاثمان اقرارا وانكارا ، كانت رداءة تلك الخلق عنده أشد ... والا فلا بد من تأثير المكايسة والماحكة في مروءته . ووجود الصنف الثاني نادر وأقل من النادر . وذلك ان يكون المال قد وجد عنده دفعة بنوع غريب او ورثة عن احد من اهل بيته فحصلت لـه ثروة تعينه على الاتصال بأهل الدولة وتكسبه ظهوراً وشهرة بين أهل عصره ، فيرتفع عن مباشرة ذلك بنفسه ، ويدفعه الى من يقوم به من وكلائه وحشمه ، ويسهل لـه الحكام النَصفة في حقوقه .. فتكون مروءته أرسخ وابعد عن تلك المحاجاة » (ص ٩٢٢ — ٩٢٣) .

من هنا نرى بكل جلاء ان ابن خلدون ، الذي يعرف كيف ينفذ بنظرته الثاقبة الشاملة الى كـل الوسط الثقافي المحيط به ، كـان يرى أن شأن البائع هـو أن يسعى ، دائما وفي كل مكان ، وبأية وسيلة ، الى كسب المال . بل هو يقول لنا ايضا ان المطل في دفع الدين ثمنا للبضاعة مجحف بالربح ، لأنه يؤدي الـى « تعطيل المحاولة في تلك المدة ، وبها نماء المال » (ص ٩١٦) . وهذا يعني ان التجار لـم يتعودوا ان يتركوا راس مالهم في عطالة . وفي كتاب آخر عن التجارة (٥) ، يعتقد المؤرخون انه يعود الى القرن الحادي عشر ، نجد تمييزا بين اصناف مختلفة من الباعة ، كلهم يمارس عمله في مناخ ينطبق كل الانطباق على معايير « ماكس ويبر » في تعريف الاقتصاد الراسمالي . فهناك «الخزّان» ، الذي يشتري بالسعر الرخيص ويبيع متى ارتفع السعر ، بما يفترضه ذلك فيه من قدرة علـى التنبؤ بالظروف واختيار الاوقات المناسبة للصفقات . وهناك «الركّاض» ، التاجر المتنقل العامل في التصدير ، الذي يجب ان يكون بين يديه معلومات دائمة التجدد عـن الاسعار في البلدان التي يُصرف فيها بضاعته وعن رسوم المكوس ليستطيع التوثق من أسعاره وارباحه مع حسبان نفقات النقل . وينبغي ايضا ان يكون له في تلك البلدان وكيل امين ، ومستودع يخزن فيه بضاعته دون مخافة الاخطار عليها . وهناك فئة ثالثة من التجار هي فئة « المجهزين » ، اصحاب راس المال في شركـات التوصية او المضاربة ، وهؤلاء ايضا يجب ان يحسنوا اختيار مضاريبهم ، اي شركائهم الذيـن يتجرون بأموالهم . وبالاضافة الى هذا يتضمن الكتاب مجموعة من النصائح العامة توحي بالمناخ نفسه . مثلا : اذا أنت لم تنجح في تجارة فعليك ان تحاول أخرى كما فعل الرسول ، وعليك ان تعرف كيف تخفض اسعارك ، وكيف توزع هداياك بحيث تكون مجدية مجزية المردود ، الخ .. ويلاحظ القارىء ان هذا الكتاب يوصي بخفض السعر بغية اجتذاب الشاري ، بينما الامام الغزالي ينصح بمثل ذلك ابتغاء لمرضاة الله ومعونة لأخ في الايمان ، الخ ...

اما كون السعي الى الربح قائما باستمرار على اساس نقدي في المجتمع الذي يصفه ابن خلدون ، فأمر واضح لديه. يقول : « ان الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول ، وهمـا الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب،

---

٥ — هو « كتاب الاشارة الى محاسن التجارة » ، تأليف ابي الفضل جعفر بن علي الدمشقي .

وان اقتني سواهما في بعض الاحيان فانما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الاسواق التي همـا عنها بمعزل ، فهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة » (ص ٨٩٦) . وليس هذا فحسب، بل اننا نجد في الكتب الاسلامية المخصصة بالاقتصاد في العصور الوسطى تعريفات جلية ، وصالحة حتى الآن ، توضح أهمية المعادن الثمينة (مسكوكة او غير مسكوكة) كميزان ضروري للمبادلات بين السلع والخدمات نتيجة لتوزيع العمل ، هذا التوزيع الذي يعللونه بتكاثر الحاجات الانسانية الطبيعية والحضارية تكاثرا أدى الى التخصص في التقنيات (٦) .

ولكن ، هل بلغ الامر بهذا كله الى درجة تكوين ثروة نقدية منفصلة عن الثروة العقارية ، كما يشترط ماركس (لدخول المرحلة الرأسمالية) ؟ من المؤكد أن العالم الاسلامي الوسيط قد عرف ثروات ضخمة من النقد والمعادن الثمينة . ولكنه صحيح ايضا ان ذوي الثروات كانوا غالبا ما يضعون جانبا منها على الاقل على شكل اراض، حتى بدا هذا لبعض الباحثين قرينة تثير شبهة التطور في اتجاه لا راسمالي(٧). ولكننا نجهل النسبة بين الاموال الموظفة في الاراضي والاموال المعاد استثمارها في التجارة . ومن المؤكد ان هذه النسبة كانت الى حد بعيد ترتبط بالزمان والمكان والظروف . وابن خلدون ، مرة اخرى، هو الذي يوضح لنا الراي في هذه العلاقة : « ان العقار في آخر الدولة وأول الاخرى ، عند فناء الحامية وخرق السياج وتداعي المصر الى الخراب ، تقل الغبطة به لقلة المنفعة فيها بتلاشي الاحوال فترخص قيمها (٨) ، وتتملك بالاثمان اليسيرة وتتخطى بالميراث الى ملك آخر ، وقد استجد المصر شبابه باستفحال الدولة الثانية ، وانتظمت لـه احوال رائعة حسنة تحصل معها الغبطة في العقار والديار لكثرة منافعها حينئذ ، فتعظم قيمتها ، ويكون لها خطر لم يكن في الاول . وهذا معنى الحوالة فيها . ويصبح مالكها من اغنى اهل المصر ، وليس ذلك بسعيه واكتسابه ، اذ قدرته تعجز عن ذلك . واما فوائد العقار والضياع فهي غير كافية لمالكها في حاجات معاشه ، اذ هي لا تفي بعوائد الترف واسبابه ، وانما هي في الغالب لسد الخلة وضرورة المعاش . والذي سمعناه من مشيخة البلدان ان القصد باقتناء المالك من العقار والضياع انما هو الخشية على من يترك خلفه من الذرية الضعفاء ليكون مرباهم بـه ورزقهم فيه ونشوؤهم بفائدته ما داموا عاجزين

---

٦ ــ المرجع السابق . ونجد مثل هـذا التحليل ايضا لدى ابن الربيع (في القرن الثالث عشر ؟) وهـو تحليل استقي فيما يبدو من كتـاب « الاقتصـاد » اليوناني المفقود الاصل . ولكن ، اذا كـان العرب قد اخذوا بهذه الأفكار الاغريقية « مع بعض التعديل » فمعنى ذلـك انهم يعتبرون انهـا كانت لا تزال صالحة .

٧ ــ مثال هذا الاتجاه ، هذا الرأي الذي نجده لـدى القاضي ابي علي المحسن التنوخي (في القرن الرابع الهجري) في كتـابه « الفرج بعد الشدة » : الرجل الحريص يوظف ٥٠ ٪ من ثروته في الاراضي فيعيش من ريعها ، ويكنز ٢٥ ٪ منهـا احتياطا للكوارث الطارئة ، ويخصص ٢٠ ٪ لاصلاح منزله وتاثيثه وتزيينه ، ويسلم ٥ ٪ منها الى احد التجار على أسـاس التوصية . ولكنه مثال لا يصلـح تعميمه .

٨ ــ الخلط بين المذكر والمؤنث غلط وارد في النص على هذا الشكل . (المترجم) .

عن الاكتساب ، فاذا اقتدروا على تحصيل المكاسب سعوا فيها بأنفسهم . وربما يكون من الولد من يعجز عن التكسب لضعف في بدنه او آفة في عقله المعاشي ، فيكون ذلك العقار قواما لحاله . هذا قصد المترفين من اقتنائه . واما التمول منه واجراء احوال المترفين فلا . وقد يحصل ذلك منه للقليل او النادر بحوالة الاسواق وحصول الكثرة البالغة فيه والعالي في جنسه وقيمته في المصر . الا ان ذلك اذا حصل ربما امتدت اليه أعين الامراء والولاة واغتصبوه في الغالب او أرادوه على بيعه منهم، ونالت اصحابه منه مضار ومعاطب » . (ص ٨٦٩ ـ ٨٧٠) . وجلي من هذا النص انه اذا كان للملكية العقارية انتبلغ شأوا من الاهمية السياسية ، فالثروة ذات الشأن كانت في الدرجة الاولى في نظر ابن خلدون ثروة نقدية ، وان توظيف الاموال في الاراضي لا يمكن ان يمثل الا جانبا ثانويا من الثروة .

ونمو التجارة البالغ في العصر الاسلامي الوسيط يكشف كذلك عن ان جانبا من الانتاج على الاقل كان موجها نحو السوق ، نحو قيم المبادلة . صحيح ان هناك من لاحظ ان قسما كبيرا من هذه التجارة كان تجارة « ترانزيت » لا تخلف أي اثر على بنى الانتاج في البلدان الاسلامية نفسها ، ولكن من الصحيح ايضا ان قسما مهما آخر من هذه التجارة كان داخليا ، يقوم على تبادل المنتجات بين مختلف اجزاء العالم الاسلامي . وهذا ما يظهره التخصص المكاني بمنتجات الحرف اليدوية والزراعة . فكل ما كتب في الجغرافيا خلال العصر العربي الوسيط مملوء بالاشارات الى هذه التخصصات ، يسجلها في كل فصل يتحدث عن مدينة او منطقة . ونستطيع ان نذكر مثالا على ذلك ما أورده « ب . سبولر » بشأن التجارة الايرانية بين القرنين السابع والحادي عشر . فمدن الشمال والشرق ، ولا سيما « قزوين » و « كوم » ، كانت تصدر بالدرجة الاولى أقمشة تحمل غالبا اسم المدينة التي صنعت فيها وتصل احيانا الى اوروبا . وكانت بعض المدن تصنّع الحرير على اشكال مختلفة ، واخرى تصنع الجلود او السجاد او السيور . كذلك كانت هناك مدن ومناطق متخصصة بتصدير الصابون والدلائك وماء الورد او فسائل النخل ، او العطور والشمع والعسل والزعفران والاصباغ . وكذلك نلحظ وجود زراعات كثيرة مخصصة للتسويق ، كالثمار طازجة ومجففة ، ولا سيما التمور ، وكقصب السكر والتوابل . كما كانوا يربون الخيول والجمال للتجارة ، ويصدرون الاسماك المجففة من بحر قزوين وبحر آرال والخليج العربي ، ويصنعون في بعض المدن للتصدير اسلحة واواني للطبخ واوعية من نحاس وموازين ، كما يصنعون قطع الاثاث في المناطق الغنية بالخشب ، ولا سيما افغانستان وسمرقند . اما المنتجات الغذائية فكان منها (كزيت الزيتون السوري الذي كان يرسل عبر الفرات الى منطقة بغداد ، وكتمور جنوبي العراق والجزيرة العربية ، الخ ...) ما يصدر بكميات ضخمة ، مدللا على قيام تنظيم بلغ احيانا عتبة الاقتصار على زراعة واحدة . كما ان ما نعرفه عن اسعار بعض السلع يؤكد هذا الاتجاه نحو السوق : فلقد كانت هناك فوارق كبيرة في سعر السلعة الواحدة بين المناطق المنتجة وبين تلك البعيدة عنها ، تختلف ايضا وفقا لمدى اليسر او العسر في عمليات النقل . وكتب الاقتصاد وكذلك كتب فقه اللغة في ذلك العصر

نحوي دراسات نظرية حول تشكل الاسعار في السوق . كما ان الفقهاء يحرمون المعاملات التي يمكن ان تخل بالمسار الطبيعي للعرض والطلب (٩) . بل ان هناك حديثا يعزى الى الرسول ، فيه منع للتسعير الاجباري ولفرض حدود قصوى للاثمان وقيام السلطة بتحديد الاسعار (١٠) .

على اننا مع الاسف نملك دلالات رقمية ؛ ومن المؤكد ان اقتصاد الكفاف كان هو السائد في قطاعات واسعة من مجموع البلدان الاسلامية ، وان كان شأنها في ذلك شأن اوروبا في العصر نفسه . ولكن حصيلة المعلومات المتوفرة عن المدن والمناطق التي كانت بعض منتجاتها موجهة للبيع في مناطق اخرى هي في ادنى الحدود برهان على ان الانتاج للسوق كان مزدهرا الى حد كبير . ويكفي ، للاقتناع بأن هذا كان امرا محتوما ، ان نذكر العدد الكبير من المدن التي لم تكن تستطيع ان تتمون بأغذيتها لولا الريف المجاور او البعيد ، وان نذكر ايضا كثرة الاختصاصات المهنية التي تشهد على مدى اتساعها وثائق الرقابة على الاسواق . فمن الجلي اذن ان هذا العدد الكبير والبالغ التشعب من الحرف اليدوية كان يمثل انتاجا مهما الى اقصى الحدود وموجها نحو المبادلة .

والى هذا الازدهار في راس المال التجاري ذي الاتجاه « الراسمالوي » البَين، يجب ان نضيف ازدهار رأس المال النقدي في الاتجاه نفسه . فلقد كان الاقراض بفائدة ـ وهو الصيغة المعروفة لنشاط رأس المال النقدي ولازدهاره ـ معروفا هو الآخر في المجتمع المكي الذي ولد فيه الاسلام ، وان كان الاب « لامنس » قد بالغ في عدد « رجال المصارف » في قريش ومدى نشاطهم . وهو دون ريب قد استخدم فيما بعد على نطاق بالغ الاتساع، على رغم تحريم الربا في القرآن . وهذا ما يجب أن نبرهن عليه هنا ، لا ردا على المؤرخين المستشرقين الذين يعرفونه جيدا ، بل ردا على عدد من مؤلفي الكتب الشعبية والدراسات الاقتصادية العامة والحقوقيين،

---

٩ ـ بالاضافة الى الاحاديث التي ذكرناها في الحاشية رقم ٢٣ في الفصل السابق ، والتي تشمل ما يسمى « ربا الفضل » و « ربا النسيئة » ، تضم المحرمات المنسوبة الى الحديث او المستندة الى تفسيره الفقهي قائمة طويلة تدخل في الاتجاه الذي يتحدث عنه المؤلف . واهم الممنوعات في هذه القائمة : بيع العينة (وهو الذي سيأتي شرحه تحت اسم المخاطرة) ، وتلقي الركبان (أي الخروج الى ظاهر المدينة او الميناء لاستقبال البضاعة الواردة وشرائها بالثمن البخس قبل ان تصل الى السوق) ، وبيع حاضر لباد (اي بيع اهل المدينة للبدو ، نفيا لشبهة التغرير) ، والنجش (اي الزيادة الكاذبة في السعر تغريرا للمشتري) ، والمنابذة (اى المزاودة العلنية) ، والمزابنة (اي بيع التمر على شجره بالتمر والعمل) ، والاحتكار (وان كان بعض اهل العلم ـ كما يقول الترمذي ـ قد رخصوا في الاحتكار في غير المطعومات) . وهذا بالطبع اضافة الى بيع الغرر وبيع المحرمات (المترجم) .

١٠ ـ يشير المؤلف بهذا الى حديث لابي سعيد الخدري يقول : « غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا له : لو قومت لنا سعرنا ، قال : ان الله هو المقوم (او المسعر)؛ اني لارجو ان افارقكم وليس احد منكم يطلبني بمظلمة في مال او نفس . » وقد ورد هذا الحديث بالنص نفسه تقريبا في اكثر كتب السنن . (راجع : ابن حنبل الجزء ٣ ص ٨٥ ، الترمذي ك ١٢ ب ٧٣ ، ابن ماجة ك ١٢ ب ٢٧ ، الدارمي ك ١٨ ب ١٣ ، ابا داود ك ٢٢ ب ٤٩) . (المترجم) .

الذين يحسبون انهم باستخدامهم بعض الكلمات العربية الرنانة يستطيعون ان يبرهنوا على ان تحريم الربا قد اعاق المسلمين عن ممارسة أي نشاط اقتصادي من النمط الحديث ، اذ ان آراءهم تلقى اذنا صاغية لدى اولئك الذين ينبهرون بعلمهم او الذين لديهم الاستعداد للقبول بنظرية ترضي عنصريتهم وعداءهم للعرب ، وان زيفوهما احيانا بستار من الاعجاب الكاذب بحضارة تقليدية يسبغون عليها المثالية بزعمهم أنها سمَت عما انساق اليه العالم الحديث من لهاث وراء المال .

وعلينا ان نلاحظ ان الكتّاب المسلمين المحدثين انفسهم ـ محمد حميد الدين، مثلا ـ لا يجرؤون على الزعم بأن تحريم الربا قد طُبّق على نطاق واسع في العصر الاسلامي . فمحمد حميد الدين ، الذي يفسر هذا التحريم بأنه محاولة من اجل « تأميم التسليف » ، تقوم فيها الدولة الاسلامية بالاقراض دون فائدة ، لا يكتشف من تطبيق لهذه الاحكام الا في عهد الخليفة عمر بن الخطاب (من ٦٣٤ الى ٦٤٤ م) ، علما بأن هذا نفسه مشكوك فيه بالنظر لطابع المبالغة في ما احيطت به خلافة عمر من تمجيد مقصود رفعها الى مرتبة المثالية . ولكن ، حتى لو اقتنعنا بالصحة التاريخية لهذه المصادر المتأخرة جدا ، فان هذا لا يشمل الا حقبة عشر سنوات من تاريخ يمتد ثلاثة عشر قرنا .

والدليل على ان تحريم الربا لم يؤد الى كثير من الآثار العملية ، هو ان فقهاء الشريعة بذلوا الكثير من الجهد لاكتشاف اساليب يدورون بها من حول التحريم النظري ، اساليب عرفت في العربية باسم « الحِيل » . وهناك كتب خصصت لعرض هذه الحيل ، منها كتب أبي بكر احمد الخصّاف (المتوفى عام ٨٧٤) وابي حاتم محمود القزويني (المتوفى عام ١٠٥٠) ومحمد بن الحسن الشيباني (المتوفى عام ٨٠٤) . ولقد كانت الحنفية (التي ينتسب اليها الخصاف والشيباني) اكثر مذاهب السنة الاربعة ترخيصا في هذا المجال ، بتطبيقها مبداها القائل ان الضرورات تبيح المحظورات . ويجب ان نلاحظ ان المذهب الحنفي هو مذهب اكثرية المسلمين، وانه كان ينبوع الفقه القانوني الرسمي في الامبراطورية العثمانية ، اكبر الدول الاسلامية في العصر الحديث واعظمها دورا تاريخيا. اما المذهب المالكي والطائفة الشيعية فهما مبدئيا متشددان ، ولكنهما مع ذلك يقبلان ببعض « الحيل » . ولنذكر واحدة منها على سبيل المثال : أبيع هذا الكتاب الذي امامي الى فلان بمئة وعشرين قرشا على ان يدفعها لي بعد سنة ، ثم اشتريه منه على الفور بمئة قرش ادفعها له نقدا . واذ ذاك لا اكون قد أقرضت بفائدة ، بل اكون بعت واشتريت ! حيلة تبدو مبتذلة ، صارخة التلفيق ، ومع ذلك فانها نالت من الانتشار ما جعل سكان اوروبا الغربية في العصر الوسيط يستعيرون هذا الطراز من العقود ومعه اسمه العربي (١١) . ونحن نجد « باسكال » عام ١٦٥٦ ، في « الريفية » الثامنة ، يهزأ من ذلك الاب اليسوعي

---

١١ ـ الاسم العربي الذي يطلق على هذه الحيلة هو « بيع المخاطرة » (وكان اسمه القديم بيع العينة) . وقد انتقل هذا الاسم بشكله نفسه الى الاسبانية التي لا تزال كلمة Mohatra تعني فيها التدليس او الغش ، وكذلك كلمة Mofatra في البرتغالية .

الذي يشرح له مزايا « عقد المخاطرة » ذاكرا ان « الشيء الوحيد الغريب فيه هو الاسم » . بل ان مرسوما بابويا صدر عام ١٦٧٩ يشجب « الخطأ » الذي بموجبه « يعتبر عقد المخاطرة مشروعا » . هذا الى ان براعة المحللين ، اولئك الذين يجدون للناس مخرجا من كل مشكلة ضمير، امام هذه القضية بالذات وفي مجتمعات اخرى مماثلة ، كانت في الاغلب تهديهم الى نفس هذه الألاعيب دون ان يكونوا في حاجة انى الاستعارة .

ولنأخذ مثال كتاب في الفقه يعتبر حجة لدى الشيعة (١٢) . ان مؤلف الكتاب يعلن تحريم الربا من حيث المبدأ ولكنه لا يلبث ان يضيف : « على ان هنالك طريقة لتجنب الربا . مثلا : زيد يبيع عمرا مكيالا من القمح لقاء شيء ما ، وعمرو من جانبه يبيع زيدا مكيالين من القمح لقاء شيء آخر . ولما كان الشيئان اللذان اتخذا وسيلة لاجراء العقدين تافهي القيمة ، وكانا قد أعطيا ثمنا للقمح ، فان الربا لم يقع ، لان الاشياء المتبادلة ليست متماثلة جنسا ولا وزنا (١٣) . ويتم الامر نفسه اذا تبودل مقداران من جنس واحد ولكن من وزنين مختلفين على انهما هديتان متقابلتان (١٤) او على سبيل القرض ، او اذا اعطى احد الطرفين مبلغا يزيد عما قبض ودفع هذه الزيادة على انها هبة . على انه في كل هذه الاحوال يشترط ان لا يكون هناك اتفاق خاص يستهدف التحايل على الحكم الشرعي » .

ويقول مترجم هذا الكتاب الى الفرنسية عام ١٨٧١ ، وقد كان يومها قنصلا لفرنسا في تبريز : « من العسير ان يصل احد الى اكثر من هذه السذاجة في تعليم الناس طريقة قانونية للتلاعب على القانون » . والواقع ان المرء لا يستطيع الا ان يشاطره هذا الراي ، لان القضية في بساطة هي انهم يحللون الفائدة المحرمة عن طريق بعض الشكليات الاضافية .

فما الذي نعرفه ، في الواقع العملي ، عن تطبيق التحريم وعن الحيل المستخدمة للتملص منه ؟ ان الجواب الكامل على هذا السؤال يقتضي ان تكون تحت تصرفنا وثائق من المحفوظات ، نادرة وقلما دُرست ، او ان نستطيع استقصاء الامر في كميات ضخمة من المؤلفات العربية والفارسية والتركية وغيرها في مختلف المواضيع . وهذا ما لم يجر حتى الآن الا في حدود ضيقة . على اننا برغم ذلك نستطيع أن نسجل بعض الظواهر الواضحة الدلالة .

لقد قال احد كبار الدارسين للتاريخ الاسلامي ان تحريم الربا قد جعل تجارة المال في العالم الاسلامي حكرة في ايدي المسيحيين اولا ثم في أيدي اليهود من

---

١٢ ـ هو كتاب « شرائع الاسلام » تأليف نجم الدين ابي القاسم جعفر بن محمد الحلي (المتوفى سنة ٦٧٦ او ٧٢٦ هجرية) .

١٣ ـ بينما ينقلب الامر ، ويتحقق « ربا الفضل » لو تساوى الشيئان جنسا (بصرف النظر عن الجودة) واختلفا وزنا او كيلا .

١٤ ـ على ان تعتبرا مستقلتين احداهما عن الاخرى ، اذ لو قامتا على اساس التبادل لحرمت الصفقة !

بعدهم (١٥) . ومن المؤكد على اية حال ان تعايش المسلمين مع عدد كبير من الطوائف كان يُيسر لهم العثور فيها على من يستدينون من ماله او من يستعيرون اسمه في صفقات ما كان دينهم يبيحها لو انهم صدقوا التقيد بأحكامه (١٦) . ولكن هناك وقائع كثيرة على ان هذه الهواجس لم تكن في الغالب تلقى ضمائر ترعاها ، على الاقل في بعض الامكنة وبعض الازمنة . فحيث كانت تكثر الطوائف غير المسلمة ، كان المسلمون في اكثر الاحيان يتركون لها عن طيب خاطر مهمة الاقراض على المكشوف ، والتسليف العلني الصريح . على ان هذا لم يكن ، بصورة عامة ، يمنعهم من ان ينافسوها عن طريق القروض الربوية المتسترة بالحيل ، اقتصادا لعمولة الوسيط . وسنرى فيما بعد ان هذا كان الوضع في المغرب ، برغم ان اليهود كانوا يمثلون فيه اقلية كبيرة دائمة الاستعداد لحمل وزر اية معصية من هذا النوع نيابة عن المسلمين . فان هذا لم يكن يمنع اولئك المسلمين من ان تعم بينهم ممارسة الربا الفاحش ، ولو اتخذ هذا الربا صورة عقود تحترم شكليات الشريعة . واقصى ما نستطيع ان نوافق عليه اولئك الذين يلحون على اهمية التحريم الديني ، هو ان يُسر الاقتراض من المرابين غير المسلمين كان يفتح الباب امام تخصصهم في الربا ، في مجتمع كان الكثير من الحرف فيه اختصاصا لبعض الفئات الدينية او العرقية او الاقليمية . وهكذا اصبح المختصون بالتسليف الربوي هم اليهود في المغرب ، واليونانيون وغيرهم من الاجانب في مصر الحديثة ، والتجار الهندوكيون في الهند ، كما كان شأن اليهود واللومبارديين في اوروبا العصور الوسطى ، وشأن رجال مصارف (الشانسي) في الصين القديمة. ولكن ، حيث كانت هذه الطوائف من ضآلة العدد بما لا يكفي للقيام بهذه المهمة ، لم يكن المسلمون يتورعون عن ممارستها . بل ، حتى حيث يوجد اولئك المتخصصون، كان هناك كما سبق لنا القول مسلمون كثيرون لا يتعالون عن منافستهم تحت ستار آخر ، هو في الاغلب ستار جد رقيق . واليك بعض الامثلة التي لا تدع سبيلا الى الشك في هذه الحقيقة .

لنقرأ الجاحظ ، وهو كاتب عربي عاش في القرن الثاني للهجرة (التاسع الميلادي) في العراق ، ولا سيما في البصرة حيث ولد . وقد كان بالغ الذكاء واسع الثقافة ، ذا اسلوب فكه ذكي ، وهو قد خلف آثارا ساخرة ، متنوعة الالوان ، بالغة الواقعية ، اشهرها كتاب « البخلاء » (١٧) . نراه في هذا الكتاب يحدثنا اولا بنوادر اناس كانوا يجتمعون في المسجد ، « ممن ينتحلون الاقتصاد في النفقة ، والتثمير

---

١٥ ــ لويس ماسينيون ، في دراسته عن « اثر الاسلام في العصور الوسطى على نشوء المصارف اليهودية وازدهارها » . وتجد هذه الدراسة في مجموعته « اوبرا مينورا » ، طبع دار المعارف ، بيروت ١٩٦٣ .

١٦ ــ ان المحرمات في اطار الدين الواحد ليست بصورة عامة مرعية الاجراء في العلاقات بين طوائف الاديان المختلفة .

١٧ ــ في النصوص المستقاة من « البخلاء » ، رجعت الى طبعة دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨ . (المترجم) .

للمال ، من اصحاب الجمع والمنع . وقد كان هذا المذهب صار عندهم كالنسب الذي يجمع على التحاب ، وكالحلف الذي يجمع على التناصر ، وكانوا اذا التقوا في حلقهم تذاكروا هذا الباب وتطارحوه وتدارسوه ، التماسا للفائدة ، واستمتاعا بذكره » . (ص ٢٩) . ومن هؤلاء بخيلان بصريان كانا يشتغلان بالتعيين [أي ببيع العينة : يبيعان السلعة بثمن الى اجل ، ثم يشتريان السلعة نفسها من المشتري نفسه في المجلس نفسه بثمن اقل ، حتى لا يقال ربا] . وكان أولهما « يعين مالا عظيما ، ولم يكن له وارث ، فكان يسخر ببعضهم فيقول عند الاشهاد : قد علمتم انه لا وارث لي ، فاذا مت فهذا المال لفلان : فكان قوم كثير يحرصون على مبايعته لهذا » (ص ١٠٤) . اما الثاني ـ ويدعى ابا سعيد المدائني ـ فكان « اماما في البخل عندنا بالبصرة . وكان من كبار المعينين وقياسيرهم ... وكانت له حلقة يقعد فيها اصحاب العينة والبخلاء الذين يتذاكرون الاصلاح » (أي التقتير) . ومن نوادره انه « اتى رجلا من ثقيف يقتضيه الف دينار . وقد حل عليه المال ... فاما طال عليه المطل قال له يوما وهو على خوانه : ان لهذا المال زكاة مؤداة . وقد علمنا حين اخرجنا هذا المال من ايدينا انه معرض للذهاب ، وللمنازعة الطويلة ، ولان يقع في الميراث ، ثم رضينا منك بالربح اليسير ، بالذي ظنناه بك من حسن القضاء ، ولولا ذلك لم نرض بهذا المال » (ص ١٣٧ وما بعدها) . وفي هذه النصوص دلالة جلية على ان عددا من المسلمين ، في عصر الجاحظ في البصرة ، كانوا يمارسون الاقراض بالفائدة . ولا سبيل الى القول بأن التحريم لم يكن قائما بعد في ذلك العصر ، اذ ان الكلمات الواردة في هذه النصوص ، اشارة الى الاقراض والمقرضين ، هي نفس الكلمات الواردة في الاصطلاحات الفقهية للاشارة الى هذا الاسلوب ذاته في التملص من حكم الربا .

ولنأخذ عصرا آخر ومنطقة اخرى. فهناك دراسة حديثة جدا ، تستند الى وثائق حقوقية ، وتسمح لنا بتكوين فكرة عن الحياة الاقتصادية في تونس في القرن الثاني عشر ، وايضا في القرنين السابقين له . وفي هذه الدراسة نجد كثيرا من الوثائق المتصلة بقروض وبيوع الى اجل ، كما نرى ان مهنة الصرّاف المرابي كانت مزدهرة ، وان اصحاب المصارف كانوا يسيطرون على جانب رئيسي من التجارة . وكان لتجار الجملة فيما يبدو ، كتجار الكتان والقطن والزيت واللحم والحبوب ، حسابات لدى هذه المصارف (مسجلة بالعملة الذهبية) ، يغذونها بأن يدفعوا للمصرف (بالعملة الفضية) قسما من مداخيلهم ، ويسددون ما عليهم للآخرين بحوالات (او كمبيالات) على هذا المصرف . ولنلاحظ ان مجرد قبض الذهب بعد دفع الفضة (او قبله) هو في حد ذاته ربا ، وانّ اكثر المذاهب تشددا في تحريمه هو المذهب المالكي الذي كان سائدا في تونس في ذلك الوقت . وهذا يعني ان مخالفة الاحكام الدينية كانت امرا متعارفا عليه في مجال الربا ، وبالتالي فان من المحتمل حقا ان تكون هذه المخالفة قد امتدت الى معاملات تجارية أخرى تحدثت عنها وثائق ذلك العصر ، ومن السذاجة ان نعتقد ان دافعها كان البر والورع . ففي مدينة المهدية ، مثلا ، عام ١٠٨٧ ، كان المقرضون لقاء الرهونات والحرفيون يملكون

مستودعات كثيرة ؛ وكمـا يقول مؤلف الدراسة التي استخدمها هنا والبعيد عن اغراض هذا الكتاب : « من اليسير ان نتصور حقيقة هذه البيوع الى أجل ، المتضمنة في الوقت نفسه قروضا توصف بأنها غير ذات فائدة . ولقد كان هناك تجار تخصصوا في هذا النمط من المعاملات في الزيت وفي الحبوب » (١٨) .

وكثرة الشكوى من المرابين ، التي نلقاها هنـا وهناك في الآداب الاسلامية ، تشهد بالطبع على ازدهار القرض بالفائدة . مثال ذلك تلك القصيدة الفارسية المنسوبة الى « ناصري خسرو » ، الداعية الاسماعيلي في القرن الحادي عشر ، والتي تتضمن فصلا خاصا عن « سوء اخلاق المرابين » ، يصفهم بأنهم كائنات حقيرة تعيش على امتصاص دماء الفقراء ومصيرها الى جهنم ، متسائلا كيف يمكن الاطمئنان الى اناس كهؤلاء يبيعون ارواحهم بالسُحت ، لقاء دراهم معدودات ؟ ان هذا المأخذ الاخير جلي في انه يتناول مسلمين .

وفي اواسط القرن السابع عشر ، في استانبول عاصمة الامبراطورية العثمانية ، كان المشرفون على المساجد الصغيرة (التي ليس لها مـا للمساجد الكبيرة مـن اوقاف) يحصلون على الموارد اللازمة لصيانتها عن طريق اقراض اموالها (المجتمعة من الهبات والوصايا) بفائدة ١٨ ٪ كمـا يقول لنا احد المراقبين الاوروبيين .

وهناك مراقب آخر دقيق الملاحظة ، هو الفارس « شاردان » الذي كـان يتكلم الفارسية والذي عاش طويلا في ايران في النصف الثاني من القرن السابع عشر، يروي لنـا ان الربا « تخصص بها غير المسلمين من هنود ويهود ، هم صرّافو البلد واصحاب مصارفه . ولكن المحمديين يسهمون فيه ايضا بقدر ما تسمح مواردهم » . اما الفائدة فهي ١٢ ٪ بين التجار . وتتضاعف من اجل الآخرين . ومـن الوسائل المتبعة للتحايل على القانون ان يشهد المرء آخرين على انه اقرض مبلغ كذا . مع ان الواقع هو انه اقرض مبلغا أقل .

وننتقل الآن الى دراسة متعمقة (١٩) لمدينة « فاس » التجارية ، في المغرب ، في مطلع القرن العشرين ، ملاحظين ان النشاط الاقتصادي فيها كان (ولا يزال) بين يدي المسلمين بصورة خاصة ، وان اليهود لـم يكن لهم فيه الا دور هزيل . ان المؤلف (ويدعى ر. لوتورنو) يلخص ما كان يجري في هذه المدينة بقوله :

« من المعلوم ان الشرع الاسلامي ، او المذهب المالكي فيه على الاقل ، شديد في تحريم الاقراض بفائدة . ومن المعروف في الوقت نفسه ان الكثرة البالغة من التجار المسلمين ــ وان راعوا حرفية هذا التحريم ــ قد وجدوا الوسيلة للحصول على ضمان عادل تجاه المخاطر التي يواجهونها باقراض المال او ببيع السلع الى اجل . ومدينة فاس لم تشذ عن هذه القاعدة العامة : فان فيها عُرفا تجاريا قديما يقضي على العميل غير المليء ان يدفع متـى حـان الاجل فائدة سنوية ، هي ٦ ٪ او اكثر ، طبقـا لشروط العقد » .

---

١٨ ــ « هـ.ر. ادريس » في كتابه : « منطقة البربر الشرقية من القرن العاشر حتى القرن الثاني عشر » ، باريس ، ١٩٦٢ .

١٩ ــ « فاس في ظل الحماية » ، طبع الدار البيضاء ١٩٤٩ .

ويستشهد هذا الكاتب نفسه بتقرير لمساعد القنصل البريطاني في فاس عام ١٨٩٣ يقول فيه : « ان الربا محرم في الشرع الاسلامي ، ولكنه مع ذلك شائع هنا ، وفقا للطريقة التالية : يشتري المستقرض من المقرض سلعا ، كالسكر او القطن ، على ان يدفع ثمنها بعد اجل ، ولكن بسعر يفوق سعر السوق بثلاثين الى خمسين في المائة . ويوثق الدين بعقد لدى الكاتب العدل . وحينئذ يبيع المستقرض هذه السلع بالمزاد ، ويغلب ان يبيعها للمقرض نفسه بسعر السوق ، فيقوم فرق السعرين مقام الفائدة . وهذا النوع من المعاملات رائج في فاس اكثر منه في اية مدينة اخرى في المغرب » .

وعلى اولئك السذج ، الذين يؤمنون حقا باتباع عامة المسلمين احكام الشريعة في موضوع الربا ، ان يقرأوا القصة الجلية العبرة ، والتي ينقلها صاحب هذا الكتاب نفسه عن « ميشو بيلير » ، مساعد قنصل فرنسا في فاس عام ١٨٩٦ ، وهو مستعرب ، كثير الاصدقاء بين المغاربة ، ندين له بالكثير من الملاحظات الممتازة حول المغرب في تلك الايام : يقول هذا الموظف الفرنسي انه كان يزور تاجرا في فاس ، معروفا بورع اسلامه ، فوجده يعد امواله ويصففها في خزانته ، وسمعه في سحته ونفاقه يزعم لتاجر آخر ان دينه لا يبيح له تسليفه نقدا ، ولكنه رضي آخر الامر ان يقرضه كمية من السكر زعم انها موجودة لديه ، ولكنه في واقع الامر ارسل يبتاعها واحتسبها على المستقرض بضعف السعر الجاري على ان يرد اليه هذا المستقرض القيمة المزعومة (التي تمثل ١٠٠ ٪ من الفائدة) في مدى ثلاثة اشهر ، اي بفائدة قدرها ٤٠٠ ٪ . وقد سجل ذلك في عقد ، برهينة هي المنزل الذي يملكه المستأجر . اما الخاتمة فقد عرفها الراوي فيما بعد : اذ عجز المستقرض عن قضاء دينه في اجله، فاستمهل ، فأمهل لقاء مضاعفة المبلغ ، وحين عجز في المرة الثانية عن الدفع استولى المقرض على البيت المرتهن لديه وهو لم يدفع في الواقع الا ربع ثمنه . هذا بالاضافة الى انه كان قد زاد من عجز المستقرض اذ اضطره ان يبيع بالثمن البخس كمية السكر التي اجبره على استلامها بدلا من النقد . وكل هذا مع سيل من جمل المواعظ ومكارم الاخلاق عن الخدمة التي يسديها اليه وعن فروض التعاون بين المسلمين. ان هذه الشريحة من الحياة، التي لا بد انها تكررت مرات لا تحصى، جديرة بأن تضع الامور في مواضعها ، وان تقنعنا بسخف المزاعم القائلة بأن لأحكام الدين (اي دين على الاطلاق) سلطانا من مكارم الاخلاق على العلاقات الاقتصادية .

ولنستشهد اخيرا بهذه السطور، التي كتبها مؤرخ عميق الملاحظة واسع الاطلاع على التاريخ الاسلامي (٢٠) ، حول العادات الجارية في الحياة الاقتصادية في مدينة مكة ، خلال اقامته فيها عامي ١٨٨٤ و ١٨٨٥ . فالمسلمون الهنود فيها يفوزون بأرباح طائلة ، لا من التجارة فحسب بل من الاقراض ايضا . صحيح ان النهي عن الربا في الاسلام بالغ الصرامة ،وان من علائم اقتراب الساعة ويوم الحساب فيه ان

---

٢٠ ـ هو المستشرق « ك . سنوك هورغروني » في كتابه : « مكة في اواخر القرن التاسع عشر » ، طبع ليدن ، ١٩٣٠ .

يتقاضى المقرضون فائدة تبلغ اموالهم ، ولكن كثيرين من المرابين لا يرعون للشرع حرمة ، وتفسير احكامه يفتح لهم كل ابواب التحايل عليه . واكثر المخارج شيوعا هي : (١) ان يذكر في سند الدين الى اجل مبلغ أعلى من المدفوع ؛ ٢) ان يبيع المقرض للمستقرض أية سلعة تافهة بمبلغ مرتفع مؤجل ، ثم يعود فيشتريها منه بثمن معجل ادنى ... وهناك من استطاعوا البرهان على انهم تلامذة خليقون بأساتذتهم الهنود في هذه المعاملات : فلقد عرفت مكيين بالولادة تشير سندات الديون التي بين ايديهم الى ان للواحد منهم ، على اناس من جزيرة جاوا وحدها ، ديونا تتراوح بين ٥٠٠٠٠ و ٨٠٠٠٠ « تالير ماري تيريز » (أي ما يعادل ٥٠٠٠ الى ٨٠٠٠ استرلينية اليوم تقريبا) ، علما بأن التسليف لم يكن حرفتهم الرئيسية ، بل كان أشغولة اضافية. وكان المدينون في همّ لا ينقضي من سوء الظروف في جاوا، لا سيما والمبالغ التي اقترضوها لا تجاوز في الواقع نصف ما كان عليهم ان يدفعوه . اما الدائنون فكانوا اكثرهم من الطبقة المتوسطة . ولقد كان المفروض في هذه المعاصي ان تجعل المكيين يخشون اقتراب يوم الحساب ، ولكنهم كانوا حراصا على استبعاد الكلمة المفزعة ، كلمة الربا ، والاستعاضة عنها بالحديث عن « المرابحة » (بمعنى التعاون على جني الربح) ... واخطر المنافسين للهنود في هذه التجارة كانوا الحضرميين : يفدون الى مكة وهم في الغالب الاعم بلا مال ، ولكنهم ذوو مقدرة فائقة على التطبع وذوو مكابدة للجلد بلا حدود . تراهم يبدأون مقامهم في البحث عن عمل بالمياومة ، فيكتسبون بفضله المهارة والمعرفة بأحوال البلد ، ويستخدمونهما على الفور في ما يفيدهم شخصيا . ثم ما يكاد الفلام الحضرمي يجتمع له من عمله ٢٥ «تالير» (جنيهان استرلينيان ونصف الجنيه) حتى يقرض منها لفوره بالفائدة . ومثل هذه القروض الصغيرة تكسب غالبا ١٠٠ ٪ ولو لبضعة اشهر فحسب » . ثم يضيف المؤلف بعد قليل ، متحدثا عن اسلوب المكيين في استغلال الحجاج كما تستغل البقرة الحلوب : « يصل الحاج الثري الى مكة فلا يلبث ان يكتشف ان فيها مسرات جديرة بالتذوق ، ولكنه لا يحمل معه المال الكافي لها ، فاذا صديقه الجديد ــ بعد ان تحقق له انه من اسرة غنية ــ مستعد ان يقرضه المال على الطريقة المكية ، طريقة « القرض الحسن »» ، وذلك بأن يجعله يوقع على سند دين بضعف المبلغ المقترض ، علما بأن القرض الحسن في اللغة هو قرض بلا فائدة » .

ويطول بنا الحديث لو اننا اردنا مجرد الاشارة الى ما لا حصر له من الدراسات عن نشاط المرابين وأذاهم في مختلف البلدان الاسلامية المعاصرة . فما من كتاب يهتم من قريب او من بعيد بالقضايا الاجتماعية الا وفيه عنهم حديث ، وما من مراقب الا وسجل ضخامة ما يتقاضونه من معدلات الفائدة ، وذكر كيف ان أية حيلة ــ مهما بلغت من البدائية والشفافية ــ تكفي لتجعل لسلوك القرض والمستقرض مخرجا يضفي عليه صفة الشرعية . والقوانين العديدة التي انشئت بموجبها مؤسسات الائتمان الزراعي في كل البلدان الاسلامية تهدف جميعها ــ صراحة او ضمنا ــ الى انقاذ الفلاحين من براثن المرابين وتزويدهم بقروض ذات فائدة معقولة . ومع ذلك ، كثيرا ما حدث ان استقرض المرابون انفسهم من هذه المؤسسات بفائدة

زهيدة اموالا يقرضونها بدورهم بالربا الفاحش للفلاحين العاجزين عن اللجوء الى تلك المؤسسات المعقدة . والحديث عن مثل هذه الامور نلقاه في كل كتاب . يقول حقوقي فرنسي في الجزائر عام ١٩٣٥ : « القرض بفائدة ليس واسع الانتشار فحسب، بل ان فحش معدلات الربا يفوق كل تصور ، ويؤدي الى عواقب يقصر عنها الخيال » . ويقول « ميشو بيلير » (الذي سبق لنا الاستشهاد به) في حديثه عن المغرب : « من المعلوم ان الربا قد اصبح في الواقع جزءا لا يتجزأ من الحياة الاقتصادية، بل ان هيمنة الاساليب الربوية على الاخلاق الاقتصادية المغربية قد بلغت من السلطان ما جعلها مؤسسة لا يجرؤ على المساس بها احد ، ولم يكتف الممثلون الرسميون للشريعة بمسايرتها بل وضعوا انفسهم احيانا في خدمتها ، رعاية للمصالح العليا التي يملكها ذوو القوة . ولقد صدر في ١٧ تموز ١٩٣٦ ، في الجزائر ، مرسوم فرنسي لمكافحة الربا ، تقول لائحة اسبابه الموجبة : « ان الشكاوى التي ما تنفك تتكاثر ... تكشف عن الاساليب الفاضحة التي يستخدمها المرابون الجزائريون تجاه الاوروبيين واهل البلاد على السواء ، كما تكشف عن مهارتهم في اخفاء فحش الارباح الطائلة التي يتقاضونها على ما يقرضونه من اموال » . وفي وسع المرء ان يسرد نصوصا من هذا النوع ، رسمية وغير رسمية ، يملأ بها المجلدات. فلنقف اذن عند هذا الحد ، مختتمين استشهاداتنا بهذه الملاحظات التي يقولها حقوقي جزائري مسلم : « لقد اصبح من الحقائق المبتذلة التكرار ان الربا هو واحدة من الكوارث الاجتماعية الكبرى في الجزائر. اما ضحاياه فهم اهل البلاد بالدرجة الاولى ، يستغلهم اليهود والاوروبيون ، واهل دينهم ايضا مع الاسف ... وصحيح ان المسلمين ، في احيان كثيرة ، يدركون انه عمل غير مشروع ، ويخلطون بين الربا وبين فائدة راس المال ، ولعل هذا احد الاسباب التي تدعوهم الى النفور من الفائدة . ولكنه ، مع الاسف ، نفور شكلي لا اكثر » (٢١) . وهناك بين المسلمين المحدثين من يعزو هذه العادات الى تأثير الاستعمار ، وبين العرب من يعزوها الى الاحتلال الاجنبي ، اما اولئك الذين يؤمنون بصرامة التحريم الديني من الاقتصاديين فأكثر نزوعا الى تعليلها بنفوذ الاقتصاد الاوروبي الحديث . ولكن ما قدمناه من أمثلة وشهادات يثبت تكرر مثل هذه الوقائع في عهود قديمة لم يكن فيها لهذه العوامل أي اثر بعد . وعلينا ايضا ان نكرر ان كتب الفقه ، باصرارها على حديث « الحيَل » وعلى المخارج التي تجعل من حرام الربا حلالا ، تحمل هي نفسها الدليل على ان الناس في الواقع – وهذا هو المهم – كانوا غالبا يتحايلون على ما تذكره من محرمات .

ولكن ، اذا كان الامر كذلك ، فان سؤالا نظريا يطرح نفسه علينا هنا ولا سبيل الى التملص منه : لقد كان من اليسير ان يكتفى بتأويل حصري جدا لتحريم الربا في القرآن ، مصدر العقيدة الوحيد الذي لا سبيل الى الطعن فيه (وذلك بقصر الربا المحرم على ربا الجاهلية) ، فما الذي دعا المجتمع الاسلامي في العصور الوسطى،

---

٢١ – « بن علي فكار » في كتابه : « الربا في القانون الاسلامي وآثاره العملية » باريس ، ١٩٠٨ .

اذن ، الى ان يفرض على نفسه نواهي عقائدية تتناقض مع سلوكه الواقعي ؟ اذا كانت « السنّة » ، كما راينا ، هي تعبير عن افكار المجتمع الذي تصدر عنه ، صيغ في قالب تقريري منسوب الى الرسول ، واذا كنا نؤمن بأن الوضع الاجتماعي هو ينبوع التفكير العقائدي ومصدر الهامه ، فَلِم اذن وضع المشرعون احكاما وقواعد كان لا بد ان يتحايل عليها الناس فورا أو بعد حين قصير ؟

في الجواب على هذا السؤال ، قد نستطيع ان نقول ان ذلك كان عمل رجال نظريين لا مصلحة مباشرة لهم في تلك المعاملات ، بل يدفعهم منطق تفكيرهم ذاته الى استنباط الاحكام المنسجمة معه الى آخر الطريق ، ولو لم تكن احكاما ترضي المجتمع. كذلك ليس بالمستحيل ان هذا التحريم كان اقل ازعاجا للفئة الاجتماعية التي ينتسبون اليها منه للفئات الاخرى . ولكن هنالك اسبابا اعمق : ذلك ان المجتمع الاسلامي الوسيط ــ شأنه شأن المجتمع المسيحي المعاصر ، وشأن المجتمع اليهودي القديم في حدود ما كان يأخذ بعقيدة « يهوه » ــ كان مجتمعا عقائديا ، مجتمعا يعلن في جلاء انه جعل رسالته ومبرر وجوده العمل في خدمة الله ، والهداية الى سبيل الله ، واطاعة امر الله . وامر الله ــ في الاسلام بوجه خاص ــ يشمل تنظيم المجتمع في الحياة الدنيا . وهذا التنظيم قد لا يكون في بعض جوانبه قائما على المساواة المطلقة ، ولكن لا يمكن ان يكون الا عادلا ولا يمكن الا ان يريد الخير لكل اعضاء الهيئة الاجتماعية . ومثل هذا المجتمع اذن ، اذا ما نزلت الاوضار الاجتماعية ببعض اعضائه ، لا يستطيع ان يلتزم الصمت ، بل لا بد له في ادنى الظروف من « معالجة المشكلة » . فلو انه ترك الامور تجري مجراها وسكت عنها لكان ذلك في أعين الضحايا خيانة صريحة لرسالته ، ولأدركت تلك الضحايا هذه الخيانة ، وهو ادراك شديد الخطر على ايمان الجماهير بالعقيدة التي تلهم هذا المجتمع .

اذ ذاك يبني العقائديون نظرية بشأن المشكلة المطروحة ، نظرية من الطبيعي ان توحي بها السلفية العقائدية . وفي القضية التي ندرسها هنا يمكن الرجوع بهذه السلفية ، صعودا مع الزمن ، الى « العهد القديم » والى ارسطو . فكلا هذين يُحرّم القرض بفائدة ، وموقف كليهما كان احتجاجا قديما على المصائب التي يسببها الاقتصاد البضاعي وتسلله الى شرايين الحياة في المجتمع التقليدي ، وكان في الوقت نفسه تبشيرا بمثل اعلى آخر ، وهو مَثل الجماعة القروية المتساوية أو المدينة المكتفية اقتصاديا ، وفي الوقت ذاته مَثل الاخوة العقائدية والاحتقار الديني للثروات . ومن هذه العناصر الاولية المتوافرة تنبني النظرية التي تستهدف علاج المشكلة المطروحة ؛ ولكنها تفعل ذلك وفق منطق خاص بها ، في اطار نظرتها الاعم الى الله والكون والانسان .

النظرية اذن تعالج المشكلة ، فلا سبيل امام احد ليزعم انها تجاهلتها وسكتت عنها . ولكن هل تأتي فعلا بحل لهذه المشكلة ؟

الجواب ان العقائديين لا يحكمون ، حتى في الاسلام . كل ما يفعلونه هو انهم يفصلون ما اراده الله . هناك بالطبع عقائديون ثوريون ، يرون أن ما يريده الله هو هلاك المجتمع الظالم (والكافر بالتالي) كيما يحل محله مجتمع آخر منقاد

لارادته ، مجتمع عادل . واذ ذاك يؤسسون حركات منشقة وطوائف . ولكن الآخرين لا يملكون اكثر من ان ينطقوا بشرعة الله وان يدعوا الحاكمين الى تطبيقها في المجتمع الذي يقودونه . وهؤلاء الحاكمون ، مهمـا كـان مبلغهم مـن الورع ، يأخذون في اعتبارهم مقتضيات الحياة الاجتماعية ، لا يشذ عن ذلك الا بضعة من حكام عقائديين قليلي العدد استثنائيين ، صمموا ان يحققوا ملكوت الله على الارض. على ان هؤلاء الشواذ ـ اخناتون مثلا ، ويشوع ، وآتوكا ، والقديس لويس (٢٢) ـ فواصل مـن الزمن ابدا قصيرة ، لا يلبث الناس ان يعودوا سريعا بعدها الى الاستسلام للقوانين العمياء ، قوانين المجتمع البشري والطبيعة الانسانية . واذ ذاك لا يملك العقائديون غير الثوريين ـ وهم الاكثرية دائما ـ ، لا يملكون اكثر من ان يهيبوا بالحاكمين ان يستلهموا ما استطاعوا الاوامر الآلهية ، ومن ان يدينوا المخالفين وان يدعوا الجماهير (ضمنا على الاقل) الى الاذعان للامر الواقع والى نشدان العزاء في ايمانهـا بالله ويقينها بعدالة قضيتها امامه . فاذا تجاوزوا ذلك فاقصى ما يستطيعونه هو حث هذه الجماهير على ان تلتزم الاحترام في ما تقدمه لحكامها من مطالب . ذلك هـو السبيل الوحيد المفتوح لهم اذا كانوا حراصا على الا يدفعوا جماهيرهم الى مواقف تهز ، وقد تهدد بالسقوط ، نظاما قائما مرتبطا بالعقيدة التي يدافعون عنها . وبهذا المعنى يمكن القـول ان كل العقائد ، ووراءها كـل عقائديات الحكم ، هي حقا أفيون للشعـوب .

فاذا مـا اتخذ المجتمع المدني (في رايه العام المسيطر) موقفا متزايد العداء تجاه فئـة مـن الامراض الاجتماعية وتجاه الطبقة الاجتماعية المسؤولة عـن هذه الامراض ، واذا تزايدت النقمة على اساليب هذه الطبقة ، فان العقائديين يتسلحون هم ايضا بصرامة متزايدة في نظرياتهم . وهذا مـا فعلته الكنيسة الكاثوليكية منذ قرن ، مدفوعة بالظروف الاجتماعية الى معالجة قضية العمل المأجور ، اذ اخذت تتزايد صرامة في موقفها من الارزاء التي يسببها تطبيق النظام الرأسمالي ، وتزيد من توجيه اللوم الى الرأسماليين ، دون ان يبلغ بها ذلك مبلغ ادانة النظام نفسـه . وكذلك كان موقفها تجاه الاستعمار ، وقديما تجاه الرق والعبودية .

اما اذا كان الامر على العكس ، وبدا الرأي العام المسيطر في المجتمع المدني متزايد الاغضاء عن تلك الاساليب ، متزايد التقبل لها والنظر اليها على انها فعاليات طبيعية ، ضرورية لحياة المجتمع ونمائه ، برغم مـا قد تحدثه من أذى لبعض الناس،

---

٢٢ ـ اخناتون ، فرعون مصر من ١٣٧٠ الى ١٣٥٠ قبل الميلاد ، هو أول من قـال باله واحـد وعـالمي ، ونقل عاصمته من طيبة مقـر الآلهة الاقدمين الـى تـل العمـارنة . ويـرى فرويد ان الموسوية قد اخذت من عقيدته . اما يشوع (٦٤١ الى ٦٠٩ ق. م.) فهـو اول ملك لليهود بعـد موسى ، وهو الذي وحد اسباط اسرائيل ووزع عليهم « الارض الموعودة » ـ واما « آتوكا » فهـو احد كبار ملوك الهند ، وقد حكمها مـن ٢٦٤ الـى ٢٢٧ قبل الميلاد . وامـا القديس لويس فهو ملـك فرنسـا لويس التاسع (١٢١٤ ـ ١٢٧٠) ، الشهير بورعه ، وبهزيمته امام الجيش المصري في دميـاط والمنصـورة حين اشترك في الحملات الصليبية ، ثم بموته على ابواب تونس في مـا يوصف بأنه ثـامن الحروب الصليبية وآخرها . وهذا ما جعلهم يرسمونه قديسـا . (المترجم) .

فان العقائديين هم ايضا سينزعون الى اصطناع المخارج والاستثناءات انقيادا مع هذا الاتجاه نفسه ، كما ان السلطات العقائدية ستجنح الى الاغضاء عما يحدث من مخالفات النظرية . اي ان مهمة الفقه العقائدي ستصبح اذ ذاك مهمة تقديم التبريرات التي تبقي ظاهريا على حرمة المبدأ الاساسي ، مع فتح الطرق الجانبية للانحراف عنه والدوران من حوله .

وبقدر ما تتكاثر صيغ المعاملات المخالفة للنظرية ، يتزايد انسياق السلطات العقائدية (اذا كانت حريصة على ان تحتفظ لنفسها ببعض النفوذ وحريصة في الوقت نفسه على ان تحفظ لنظامها الفكري بعض اتساقه المنطقي) الى ادخال مزيد من الافانين والتفاريع على نظريتها ، بمزيد من الحذاقة واللباقة ، بما يستوعب حالات واستثناءات ودرجات من الاثم ومن البراءة ، ووسائل للتكفير عن الاخطاء ، وتدرجا في العقوبات والاباحات . وهكذا يبدو امرا طبيعيا ، في المجتمع المسيحي الوسيط وفي المجتمع الاسلامي على السواء ، ان يتواقت التطور الاقصى في أشكال المعاملات الراسمالية ، التي تفترض ضرورة الفائدة على القروض ، مع الجهد الاقصى يبذله فقهاء الشريعة ليجعلوا تحريم الفائدة قائما على نظرية ، نظرية يفسرونها ويبسطون عللها ، ويجدون لها مع ذلك في التطبيق مخففات واستثناءات .

وضغط العقائديين والسلطات العقائدية على الممارسة السياسية والحقوقية يختلف في شكله تبعا لموقع هؤلاء من الدولة . على ان اشكاله المختلفة تلتقي كلها على خطوط عامة واحدة : اذ هو يقوم دائما على التبشير بمثل أعلى والدعوة الى الامتثال له مع الاعتراف منذ البداية بأن هذا المثل الاعلى عسير المنال بسبب ضعف النفس البشرية ، وعلى محاولة منع استبداد الاقوياء بالمواعظ ، واحيانا — اذا سمحت الظروف بذلك — بعقوبات نادرة ولكن زاجرة ونموذجية ، وعلى حماية الضعفاء بالقدر الذي لا يهدد كيان النظام الاجتماعي من جهة ولا يهز من جهة اخرى ايمان هؤلاء الضعفاء بالعقيدة ، حتى لا تستثار ضغائنهم ومطالبهم فتتخذ شكلا عنيفا معاديا للعقيدة المهيمنة نفسها وللمجتمع الذي هو روحه ، واخيرا على اعداد حلول نظرية مسبقة تتناول الحالات الحسية العديدة التي يخالف فيها الافراد التوجيهات المنبثقة عن العقيدة ، حلول تضع موازين للتحريم وللكراهية وللاباحة ، فتسمح عمليا بمخالفة المثل الاعلى مع الحفاظ له على طهره .

ذلك ان العقيدة لا يمكن ان يكون غرضها وقف حركة المجتمع الذي تنبثق عنه والذي تلهمه . وليس في هذا بالضرورة مكيافيلية ، ولا مراوغة ، بل ان ما فيه أعمق من ذلك : انه انصياع مختلف الدرجات لمقتضيات الحياة الاجتماعية ، على هدف الاحتفاظ بزمامها في يد العقيدة .

وصحيح ان مصلحين متشددين كانوا يظهرون بين الحين والآخر ، فينسبون مصائب الدهر الى تهاون الناس في شؤون الدين ، ويدعون الى تطبيق تعاليم الشرع بحرفيتها في هذا المجال وفي سواه . ولكن نجاحهم كان دائما عارضا سريع الزوال ، بدليل انه ما كان ينقضي بعدهم بعض الوقت حتى تتجدد مرة اخرى شكاوى المسلمين المتشددين ، ويظهر بينهم مصلح جديد : نفس الظاهرة التي يمكن ان نلحظها



في سلسلة الحلقات المتناوبة فسادا واصلاحا لدى طوائف الرهبان المسيحيين . أما الامثلة التي يمكن ان تذكر هنا ؛ في الموضوع الخاص الذي ندرسه ، عن اشخاص اتقياء طلبوا الخلاص لأرواحهم باقراض المعوزين من غير فائدة ، فعددها ضئيل جدا على مدى التاريخ ، وهي أمثلة فردية لا تغير شيئا من مسار اقتصاد المجتمع بجملته. وتتجلى ندرتهم النسبية في كون الكتاب المسلمين المحدثين ، على شدة رغبتهم في تقديم نماذج لهذه الظاهرة ذات قيمة تاريخية ، لم يعثروا منها الا على عدد لا يكاد يذكر .

ومن الصحيح كذلك ان هناك عصورا ، في بعض الامكنة ، تتميز ببدائية أساليب ما تمارسه من معاملات اقتصادية . تلك هي عصور الافتقار ، وفي هذه العصور يتضاءل ايضا عدد حالات الخروج على أحكام الشريعة بشأن القرض بفائدة ، لانه هو نفسه يصبح اقل ضرورة . ومن هنا جاء ، مثلا ، هذا الراي الذي عبر عنه « ليون الافريقي » ، المهتدي الى الاسلام في بداية القرن السادس عشر ، في حديثه عن المغاربة : « انهم ايضا ضيقو الافق وجهلاء في شؤون التجارة : فلا مصارف لديهم ، وليس بينهم من اختص بنقل السلع من مدينة الى اخرى . ولذلك يضطر كل تاجر ان يلازم بضاعته ، وان يذهب معها أينما ذهبت » . ولئن كان في هذا الحكم بعض المبالغة دون ريب ، فهو في الواقع يتحدث عن عصر كان بداية الافتقار الشديد في هذه المنطقة ؛ ومن اليسير ان نقتنع بهذه الحقيقة ، اذا نحن قارنا بين هذه المرحلة وبين المرحلة السابقة لها والتي أشرنا اليها قبل حين .

ولعل هذا هو الموضع المناسب للاشارة الى نقطة هامة . فالعلاقة بين مالك الارض والمستأجر (بالمعنى الاوسع) ليست ابدا علاقة راسمالي ببروليتاري ، سواء أكانت قطعة الارض ريفية ام حضرية ، مزروعة ام مغطاة بالبناء . وقد ألح ماركس وانجلس على هذه النقطة اكثر من مرة . ومع ذلك ، فان استيفاء الريع بالفضة على الاراضي الريفية ، واستيفاء اجور الابنية الحضرية (بالفضة ايضا على الاغلب) يلعبان دورا كبيرا في تكوين الثروات النقدية الضخمة ، وبالتالي في تنمية الاقتصاد البضاعي . ولما كان المالك حضريا في اغلب الاحوال ، فان هذا يساعد على استغلال المدينة للقرية ، هذا الاستغلال الذي اذا تعمم فقد يفتح الطريق نحو الراسمالية الحقة . اي ان في المستطاع القول ، بصورة اجمالية ومع حسبان العوامل المتعارضة، بأن هذا الاستيفاء بالفضة للريع والاجارة هو علامة على نمو القطاع « الراسمالوي » . وهو بالتالي ، في شروط موازية لتلك الشروط المتفق عليها بشأن راس المال النقدي، يمكن ان يسهم في التطور نحو الاتجاه الراسمالي . ولئن كان من العسير تقدير نسبة العملة الفضية في الريع المستوفى على الاراضي المزروعة ، فان اهمية توظيف رؤوس الاموال في ابنية للاستغلال ومخازن وحمامات عامة ودكاكين ، أمر يبرز للعيان . والعلاقات بين المالكين والمستأجرين موضوع عني به الادب العربي أيام ازدهاره ، وكان من الواضح انه مركز على الحياة الحضرية (٢٣) .

---

٢٣ ــ راجع « البخلاء » للجاحظ . (قصة الكندي مع مكتري داره) ، ص ٨١ ــ ٩٠ .

فلننتقل الآن الى صيغة الانتاج الراسمالية بمعناها الدقيق . ليس من ريب في ان الاسلام قد عرف هذه الصيغة . فلقد رأينا من قبل ان النصوص الفقهية والاحاديث كانت تعرفها ، وهذا يكفي شهادة على وجودها . ولكن علينا ان ننتبه . فان صيغة الانتاج الراسمالية هذه بمعناها الدقيق ، ووفقا للتعريف الذي أوردناه لها من قبل ، قد تكون مجرد ذيل بسيط لصيغة الانتاج التي يسميها الماركسيون « الانتاج البضاعي الصغير » اذا هي اخذت في حالها البدائية ، حالها « الذرية » اذا صح القول ، اي كعلاقة اقتصادية بين فردين يملك احدهما وسائل الانتاج . ففي صيغة « الانتاج البضاعي الصغير » نجد حرفيين ، مالكين لوسائلهم الانتاجية ، ينتجون بضائع ، اي سلعا لا ينوون استهلاكها هم وعائلاتهم بل يقصدون بيعها في السوق ، اي المبادلة عليها ببضائع اخرى يستهلكونها . والمعتاد ، في المجتمعات التي يتم اكثر الانتاج الصناعي فيها على هذه الصورة ، ان نرى عددا من المنتجين البضاعيين الصغار (لنقل للتبسيط : الحرفيين) يستخدمون أجراء يعاملونهم مثل معاملة الراسماليين التقليديين لعمالهم . اي انهم يأجرونهم على قوة عملهم ، ويجعلونهم يعملون (متعاونين واياهم في الاغلب) بأدوات الانتاج التي هي ملكهم كحرفيين ، ثم لا يكون للاجراء ، الذين تقاضوا أجرهم ، اي حق على البضاعة المنتجة بمعونة قوة عملهم ، ولكن ايضا بمعونة ادوات انتاج ليست ملكا لهم .

على هذه الصورة ، بالطبع ، تبدو صيغة الانتاج الراسمالية في العالم الاسلامي قبل القرن التاسع عشر : اي ان الانتاج البضاعي الصغير هو السائد فيها . ولكن، في العادة ، يستخدم الحرفيون اجراء ذوي وضع حقوقي عرفي قابل للتبدل ، اذ من الممكن مثلا في مرحلة ، وضمن بعض الشروط ، ان يصبحوا هم انفسهم حرفيين . بل ان هنالك حالات كثيرة ، ولا سيما قبل القرن الثالث عشر ، كان النظام المتبع فيها للحصول على عون في العمل هو نظام عقود الشراكة : كان كل من الشركاء يسهم بنسب مختلفة بقوة عمله وبأدوات الانتاج وبالمواد الاولية ، ثم يتم تقاسم الارباح ــ وفقا لقواعد معقدة ــ بنسبة ما اسهم به كل منهم . ومن هذا تنشأ انواع من الحالات لا نهاية لها ، يبدو فيها الاجير وكأنه حالة قصوى : حالة شريك لا يسهم في الشركة الا بقوة عمله . ولكن هذه الحالة ، على كونها حالة قصوى ، تظل ذات أهمية خاصة ، بوصفها نمطا من العلاقات مقدرا له ان يأخذ في الاتساع الى مدى بعيد . يضاف الى هذا ان الاجارة كانت موجودة حتى يوم كانت الشركات هي الحالة الغالبة . ويبدو ان هذه الاجارة ازدادت نموا فيما بعد ، بعد القرن الثالث عشر ، حين اصبح العمل الصناعي منظما بصورة نهائية في ظل نظام الروابط الحرفية (الكوربوراسيون) . ولئن كانت الحالات التي نعرفها اكثر من سواها على مدى القرون الوسطى كلها بعيدة بعض البعد عن الموضوع الذي يشغلنا (وهي حالات عمال المعامل اليدوية الكبيرة التي تديرها الدولة كمصافي السكر في مصر ، ومستخدمي المؤسسات الدينية) فاننا نجد هنا وهناك وثائق عن حالات اجارة في الصناعة الخاصة ، اي في الحرف . وسنكتفي ببضعة امثلة متفرقة : ففي اواسط القرن التاسع كان عاهل ايران المقبل ، مؤسس سلالة « الصفارين » ، يربح خمسة عشر درهما في الشهر كعامل صفار [يصنع اواني

النحاس الاصفر) ؛ وقد ظل كل حياته يسمى « الصفار » وانتقل هذا الاسم الى سلالته . وتقول فتوى حقوقية صادرة في تونس في النصف الاول من القرن الثاني عشر ان عمال مناجم الرصاص يمكن ان يقبضوا اما اجرا ثابتا على مهمة محددة ، واما عددا معينا من سلال اشابة الرصاص متناسبا مع ما يستخرجونه منها من سلال . وفي مصر كانت صناعة النسيج الكبيرة مزدهرة في كل صدر العصر الوسيط ؛ ففي مدينة واحدة كنت تجد ٥٠٠٠ نول للحياكة . وصحيح ان هذه الصناعة كان يقوم بها غالبا عمال في منازلهم ، ولكن كانت هناك ايضا معامل واسعة . وصحيح ايضا انها كانت في بعض جوانبها صناعة حكومية ، ولكن من المؤكد انه كان هنالك ايضا راسماليون افراد يستخدمون اجراء لحسابهم (بأجر بالغ الانخفاض) وان كان ذلك تحت رقابة الدولة . واخيرا لنذكر هذا الطراز الخاص من المشروع الرأسمالي، لانه يتفرع بوضوح عن صيغة الانتاج هذه ، الا وهو صيد اللآليء ، الذي كان يمارس ـ شأنه اليوم ـ في الخليج العربي والمحيط الهندي وسواهما : فقد كان هنالك رجال اعمال يجهزون الصيادين ، ويدفعون لهم اجرا ، ثم يبيعون اللآليء لحسابهم الخاص.

اما في المرحلة التي ازدهرت فيها روابط الحرفيين المنظمة ، اي ـ على الاقل ـ ابتداء من القرن الثالث عشر ، فقد كان للاجير مكان معترف به في كل اتحاد . وتختلف مصطلحات النصوص بشأن تدرج الرتب داخل الاتحادات ، واحد اسباب ذلك اختلاف الازمنة والامكنة . فالمرتبة الرئيسية هي مرتبة «الاسطة» او «المعلم» ، يليه ويتبعه « المبتدىء » او « المتعلم » ؛ وهو في الاغلب غير مأجور ولكنه يتلقى « اكراميات » ويستطيع المتعلم ان يصبح معلما متى قدّر معلمه انه اصبح اهلا لذلك ، والا فان عليه ان يمر بمرحلتي « الصانع » و « الخليفة » (اي المساعد) ، وهما مرحلتان يبدو انهما مأجورتان . وعلى اية حال ، يستطيع الاجير بمعونة صندوق التضامن في الاتحاد ان يصبح معلما ؛ وهذا كان يفرض عليه في بعض الامكنة أن يصنع سلعة متقنة ، ويقتضيه في كل مكان مراسم قبول كثيرة التكاليف .

الحرفي المعلم ، اذن ، كان يشتغل اما وحده ، واما مع مبتدئين غير مأجورين او عمال مأجورين . وقد كان في كل مشغل او دكان ، في النصف الثاني من القرن السابع عشر في استانبول ، ثلاثة عمال او اربعة ، وسطيا . اما مصر في اواخر القرن الثامن عشر فمعلوماتنا عنها ادق بفضل دراسات اعضاء البعثة الفرنسية : كان في القاهرة في تلك الايام ١٥٠٠٠ عامل بالمياومة دون ادوات انتاج ، أي لا يملكون الا قوة عملهم . ومشاغل الفخار ، مثلا ، كان يديرها سباك يعاونه عمال يتقاضى واحدهم ثماني (بارات) في اليوم ، يهيئون له خليط التراب والرماد . وكان يساعده ايضا صبي او غلام يعطيه ثلاث بارات في اليوم ، وصانع يقوم بعملية الطبخ فيتقاضى تسعين بارة على كل الف آنية يضعها في الفرن . اما معامل السكر فكانت فيما يبدو تابعة لمزارع القصب ، وهذا يعني انها كانت ملكا لاصحاب الاراضي . ولكن بعض المالكين العقاريين هؤلاء (وكانوا من المماليك) كانوا قد اقاموا شركة مع خبير بصناعة السكر، في محافظة « جرجا » فكانوا يقدمون له الارض والدواب ، كما يأخذون على عاتقهم بناء المعمل وصيانته ، مقابل تقاسم الارباح مع الخبير الذي يقود العمل . وكان

المعتاد ان يحتاج مثل هذا المعمل اليدوي الى جماليين ينقلان القصب الى المشغل ، والى عاملين لقشر القصب واعداده ، وآخرين مثلهما لمتابعة عمل المطحنة واستقبال العصير ، واثنين آخرين للاهتمام بالابقار التي تدوّر المكبس ، ثم اثنين لطبخ السكر وتحويله الى قوالب ، واخيرا الى رئيس عمال يشرف على كل هذه العمليات . وكان كل من هؤلاء العمال يتقاضى ست بارات فضة في اليوم ورطلين من العسل الاسود . وكذلك كانت هناك صناعة راسمالية منزلية لا بأس باتساعها .

هذه المجموعة التي عرضناها من الامثلة جديرة حقا بالاستكمال حتى لا تظل متناثرة وحتى تغطي مدى أوسع ، زمانا ورقعة . ولكنها ، في شكلها الراهن ، تكفي البرهان على ان العالم الاسلامي الذي كان يعيش معيشته التقليدية ، في ظل القرآن والسنة ، كان في الوقت نفسه يعرف ازدهار رأس المال التجاري والنقدي ، كما كان يعرف صيغة الانتاج الراسمالية على شكل تثمير لراس المال الانتاجي ؛ ثم لم يكن اي من وجوه النشاط الاقتصادي هذه يبدو فيه مستغربا أو استثنائيا .

نحن اذن على حق ، فيما أعتقد ، حين نتحدث عن وجود قطاع راسمالوي . فكلمة « قطاع » تدفع الى الذهن صورة منطقة اقتصادية شبه متلاحمة ، يسود فيها نشاط متماثل الطراز في خطوطه العامة ، ويقوم بهذا النشاط اناس تدفعهم اليه حوافز متشابهة . وليس هناك اي شك في ان امامنا ، في المجتمع الذي ندرسه هنا ، طائفة كبيرة من مالكي الثروة النقدية ، كجزء رئيسي على الاقل مما لهم من ممتلكات. وهذه الطائفة تلعب دورا في الانتاج الى جانب الدولة واصحاب العقارات وقطاع الاستهلاك الذاتي ، بحكم كونها تملك اراضي ومعامل او تتحكم بها عن طريق القروض، بل هي دون ريب تلعب دورا اكبر في حركة الاموال ، بحكم كونها تقتطع او تشتري قسما مهما من الانتاج الزراعي او الحرفي ، سواء من المنتجين المباشرين او من مالكي العقارات او من الدولة . وهي اخيرا تلعب دورا كبيرا في التوزيع ، اذ تبيع تجار التفرقة او المستهلكين المباشرين ما اقتطعته او اشترته من منتجات ، سواء أكان مصدر هذه المنتجات ما تملكه او تسيطر عليه من اراض ومعامل ، ام كان اراضي اخرى ومعامل اخرى .

ومعنى ذلك ان مالكي الثروة النقدية هؤلاء يلعبون دورا كبيرا في كل مراحل النشاط الاقتصادي . وهم بعد يخضعون اعمالهم لحساب عقلاني ، ويستهدفون من خلالها انماء مالهم وتثميره . وهم يحولون اكبر قدر يستطيعون تحويله من المنتجات الى سلع ، ويوجهون الانتاج بقدر ما يستطيعون نحو قيم المبادلة ، وينمون الانتاج الموجه الى السوق والى المنطقة الاقتصادية التي يسود فيها المال . وهكذا تجتمع كل المبررات لوصف مجموع فعالياتهم بانه قطاع رأسمالوي .

على ان مدى اتساع هذا القطاع ونمو فعالياته محدودان . فالى جانبه ، وفي منطقة اكثر سعة ، نلتقي بالاستهلاك الذاتي الذي يمارسه المزارعون الخارجون عن نطاق السوق ، وبنشاط كبار المالكين العقاريين الذين يقتطعون قسما من السلع التي تنتجها ممتلكاتهم ثم لا يبيعون دائما في السوق ، واخيرا بنشاط الدولة التي تتدخل كمالك عقاري بتحريك الانتاج على ممتلكاتها ، وكصناعي احتكاري بتحريك الانتاج

في معاملها ، كما تقتطع قسما من الانتاج في كل مكان ، وتستطيع ان تشتري قسما آخر منه ، وان تبيع للمستهلكين او للوسطاء ، او ان توزعه مجانا ، على الجيش والموظفين وسكان المدن الكبرى (٢٤) . ومن الواضح ان النسبة بين هذه القطاعات الاقتصادية المختلفة ، وبالتالي درجة نمو القطاع الراسمالوي ، قد مرت بتحولات كثيرة عبر الازمان والامكنة ، وان كنا لا نملك وسائل كثيرة لقياس هذه التحولات . على انه يظل أكيدا ان الحالات التي وجدت فيها دورة اقتصادية كاملة من الانتاج حتى التوزيع ، قبل العصر الراسمالي الحديث ، كانت حالات ضئيلة العدد ، وان الحالة الاغلب كانت ان يحتل الراسمالي جانبا من الدورة ــ في هذه النقطة منها او تلك ــ الى جانب المالك العقاري او الدولة .

وفي استطاعتنا ، وفقا للمصطلح الغربي التقليدي ، ان نسمي هؤلاء الراسماليين بالبورجوازيين . وهناك مقال ممتاز كتبه « س. د. غويتين » (٢٥) ، اظهر فيه كيف ان بورجوازية يغلب عليها الطابع التجاري كانت قد نشأت في العالم الاسلامي بدءا من القرن الثاني للهجرة (٧١٨ ــ ٨١٥ م) ، واحتلت موقعا اجتماعيا هاما ، واكتسبت احترام الطبقات الاجتماعية الاخرى واحترامها لنفسها يجعل فعالياتها موضع تقدير واجلال ، وبفرضها القيم المستندة الى هذه الفعاليات خلال القرن الثالث للهجرة (٨١٥ ــ ٩١٢ م) ثم اصبحت عاملا اجتماعيا واقتصاديا بالغ الاهمية في القرن الرابع (٩١٢ ــ ١٠٠٩ م). على ان هذه البورجوازية ، الواعية لذاتها ولقوتها ولقيمتها ، لم تصل قط الى السلطة السياسية بوصفها طبقة ، وان كان كثيرون من اعضائها استطاعوا الوصول الى أعلى المناصب في الدولة . فابتداء من القرن الخامس تقريبا (القرن الحادي عشر للميلاد) بدات سيطرة طوائف الجنود من الموالي والمماليك (واكثرهم من اصل تركي) تفرض نفسها في كل الشرق الاوسط ، وتهبط بالبورجوازية الى دور سياسي اكثر ثانوية ، بينما كان امتداد القطاع الراسمالوي في تراجع (٢٦) .

ولسنا بحاجة الى دراسة متعمقة لنلاحظ ان وجود قطاع راسمالوي من هذا

---

٢٤ ــ جعفر بن علي الدمشقي ، في « كتاب الاشارة الى محاسن التجارة » ، يصنف وسائل اقتناء الثروات في ثلاثة اساليب : بالقوة كما تفعل الدولة والمجرمون ، وبالصنعة كما يفعل الحرفيون والتجار واعضاء المهن الحرة ، واخيرا بالوسائل المختلطة . وهو في هذه الفئة الثالثة ، التي تلتقي فيها القوة والحيلة ، يضع تجارة الدولة التي تقوم على تدابير السلطة ، ونجارة كبار الرأسماليين الذين يسيطرون على السوق بالبيوع الضخمة فيدخلون الاضطراب على اسعار السوق لمصلحتهم وعلى حساب الفقراء .

٢٥ ــ « نشوء بورجوازية الشرق الادنى في صدر الاسلام » ، في « دفاتر التاريخ العالمي » (العدد ٣ ، ١٩٥٦ ــ ٥٧ ، بالانكليزية) .

٢٦ ــ اذا عدنا الى جعفر بن علي الدمشقي ، الذي ينسب كتابه الى القرن الحادي عشر او الثاني عشر ، نجده يوجه نصائح محددة الى « الخزان » (تاجر الجملة الذي يشتري بالسعر الرخيص ويترقب الغلاء ليبيع) تختلف باختلاف الدولة التي يعمل فيها : هل هي قوية ام ضعيفة ، عادلة ام طاغية ، فاذا كان الحكم طاغيا وقويا فافضل له ان يتاجر في الخفاء ، واذا عدل وضعف فلتكن السلع خفيفة يسيرة الاخفاء ، اما اذا كان الحكم طاغيا وضعيفا فخير ما يفعله التاجر هو الهرب السريع ...

النوع ، متعايش مع قطاعات يسودها الاستهلاك الذاتي والدوائر غير النقدية ، ومع تدخل على مختلف الصعد يمارسه المالكون العقاريون والدولة ، هو امر تكرر وقوعه في مدنيات عديدة : في الشرق القديم ، واليونان والعالم الروماني ، والهند والصين واليابان ، واوروبا العصور الوسطى . وفي كل هذه المدنيات كانت النسب بين القطاعات تتحول باختلاف الازمنة والامكنة ، تحولا لا سبيل الى تحديده ـ اذا كان هنالك من سبيل ـ الا بنتيجة بحوث طويلة . لذلك يكفي ان نقول هنا بايجاز ان هذه المدنيات سرعان ما تجاوزت مرحلة التجارة البدائية المحضة ، تجارة «الترانزيت»، هذه المرحلة التي اتصفت بما يسميه ماركس تسلل الوسطاء الى مسام المجتمعات ، والتي كان قد وصل اليها راسماليو مكة الجاهليون وهم ينقلون ، من جنوب الجزيرة العربية الى المدن البيزنطية وبالعكس ، بضائع قد تكون أتت من مكان ابعد . ففي كل تلك المدنيات كان دور الرأسماليين ، على تفاوت درجاته ، ظاهرا منذ مرحلة الانتاج .

بل ان من الممكن القول ـ على ضآلة معلوماتنا ـ ان المجتمع الاسلامي قد بلغ في هذا المجال مستوى لم تبلغه مدنية اخرى من قبله ولا في زمانه . فكثافة العلاقات التجارية في قلب العالم الاسلامي كانت تؤلف سوقا عالمية ذات ابعاد لم تعرف قط من قبل . ونعني بهذا ان ازدهار المبادلات كان قد يسر نشوء اختصاصات اقليمية في الصناعة كما في الزراعة ، خلقت علاقات من التبعية الاقتصادية المتبادلة بين مراكز كثيرا ما كانت جد بعيدة بعضها عن بعض . ولقد كانت سوق عالمية من هذا الطراز قد نشأت في الامبراطورية الرومانية ، ولكن « السوق المشتركة » الاسلامية كانت اوسع كثيرا ؛ ويبدو اضافة الى ذلك انها كانت اكثر « راسمالية » ، أعني ان رؤوس الاموال كانت قد لعبت فيتكوين هذه السوق دورا كانت نسبته الى دور الدولة اكبر منها في سوق الامبراطورية الرومانية . فالعالم الاسلامي لم يعرف قطاعا راسماليا فحسب ، بل ان هذا القطاع كان أوسع وانضج سوق رات النور قبل ان تظهر السوق العالمية التي خلقتها البورجوازية الاوروبية الغربية ، هذه السوق التي لم تتخط تلك الا ابتداء من القرن السادس عشر . فاما اتساع السوق فتكفي في تفسيره الانتصارات العسكرية الاسلامية ، وديمومة الامبراطورية الاسلامية الموحدة ، وقوة الرابطة العقائدية التي حالت دون قيام حدود عازلة بين أجزاء هذه الامبراطورية حين بدات بالتناثر . واما السرعة التي اصبحت بها ثروات التجار الخاصة على درجة من الضخامة تكفي لتنظيم تلك السوق العالمية ، فمردها دون ريب الى التراكم المنقطع النظير للثروات التي ركزتها الانتصارات بين ايدي بعض الطبقات ، والى ضخامة ما خلقه ذلك من حاجات، والى الارباح البالغة التي كان ذلك قد جعلها ممكنة ـ ولا سيما الارباح على المنتجات الكمالية التي كان عرضها محدودا والطلب عليها شديدا ـ واخيرا الى روح المبادرة في المنطلق لدى المتازين من التجار العرب . ويضاف الى هذا ان الدول التي حل محلها الاسلام لم تكن ، وقت انتصاره ، ذات بنية حكومية قوية على الصعيد الاقتصادي ، وان القادة المسلمين ـ الذين جعلوا الادارات السابقة تدور لمصلحتهم ـ لم يضطروا الى مجابهة نزعات لفرض سلطان الدولة على هذا الصعيد

ولئن كان هذا السلطان لم يفرض نفسه في العالم الاسلامي الا على مستوى محدود وفي مراحل محدودة فحسب ، فلا سبيل الى معرفة اسباب ذلك الا بدراسات تاريخية دقيقة ، تهدف في وقت واحد الى استنطاق الاحتمالات الظرفية الطارئة والعوامل الدائمة او شبه الدائمة .

واذا كانت البورجوازية لم تستطع صيانة القوة التي بلغتها في القرون الاولى للهجرة ولا الحفاظ عليها ، وكانت الدول التي سادها النبلاء والعسكريون قد منعت تلك البورجوازية من ان تفرض احترامها على السلطة السياسية ، وكانت المدينة لم تستطع مد سلطانها مدا كافيا على الريف ، وكان رأس مـال الصناعة اليدوية لم ينم الى درجة مثيله في اوروبا أو اليابان ، وكان التراكم الرأسمالي الاولي لم يبلغ قط المستوى الذي عرفته اوروبا ، فسبب ذلك ليس الدين الاسلامي ، ابدا ، بل عوامل اخرى غيره . ومن الممكن ان نرى ان بعض هذه العوامل دائم واساسي ، مثـل كثافة السكان النسبية التي كانت مصدرا ليد عاملة وفيرة ورخيصة ، لا تدفع كثيرا الى البحث عن تحسينات تقنية . وكذلك مـا تقتضيه طبيعة الانتاج الزراعي في بلدان شرقية عديدة من قوة تقليدية للدولة . ولكن من المحتم ان نضيف ايضا الى ذلك ما لم يكن يمكن التنبؤ به من سلاسل الاحداث التاريخية ، التي لا ريب ان موجات الغزو القادمة من آسيا الوسطى كانت من اشدها تأثيرا .



إقطاعية؟ أم صيغة انتاج آسيوية؟

اولئك الذين نضج تفكيرهم في ظل الماركسية العقائدية التقليدية كما حددها انجلس ، وكما صيغت في قوالب مدرسية من قبل الجهاز التربوي الذي انشأته الاشتراكية الديمقراطية ، ثم من قبل الجهاز الاداري الستاليني ، اولئك قد لاحظوا دون ريب ، وفي سخط اكيد ، اني في كل هذا الحديث الماضي لم أشر ولو مرة واحدة الى طبيعة الوضع الاجتماعي الاقتصادي الذي ترعرعت فيه تلك البورجوازية الإسلامية . واكثرهم دون ريب كانوا يتوقعون ، من قلم ماركسي ، ان يلصق على هذا الوضع صفة « الاقطاعية » ؛ ولا سيما ان « موجز الاقتصاد السياسي » ، وهو الكتاب الذي يتضمن الناموس المرعي الاجراء حاليا في الاتحاد السوفياتي وفي البلدان والاحزاب التابعة للقيادة السوفياتية يصنف العالم الاسلامي القديم بين بلدان « صيغة الانتاج الاقطاعية » ، وان اضاف الى ذلك بعض الخصائص المحلية . ولقد حدث مؤخرا أن عالما سوفياتيا واسع الاطلاع على التاريخ العربي عاب على امريكي خبير بالدراسات اسلامية أنه تحدث عن البورجوازية الاسلامية الوسيطة « دون ان يضعها في اطارها الاقطاعي » . ذلك لان اكثر الاوساط الماركسية ما تزال ترى ان الاقطاعية كانت مرحلة ضرورية من مراحل التطور البشري ، بل انها كانت بالذات تلك المرحلة الوحيدة التي امكن ان تتشكل فيها الملامح الاولى للوضع الراسمالي .

ولكن تحفظي تجاه مفهوم الاقطاعية تحفظ متعمد . فما يسمى « الوضع الاجتماعي الاقتصادي الراسمالي » هو المجتمع الذي يقوم فيه نظام اقتصادي تسوده صيغة الانتاج الراسمالية . ومما لا ريب فيه ان اوروبا الغربية والولايات المتحدة منذ القرن التاسع عشر تؤلفان مجتمعا من هذا الطراز ، مجتمعا فيه ملامح كثيرة ، في بنيتيه التحتية والفوقية ، تتصل بسيادة تلك الصيغة الراسمالية من الانتاج . وماركس وانجلس لم يكونا يميزان تمييزا جليا بين « صيغة الانتاج » و « الوضع الاجتماعي الاقتصادي » . فلقد كان يبدو لهما انهما يريان في العصر الوسيط الاوروبي وضعا شبيها بالراسمالية . وصحيح انهما كانا واعيين تماما لصيغة الانتاج التي كانت قاعدة له ، اي لعلاقات الانتاج بين عبيد الارض وبين النبلاء

مالكي الارض ، ولكنهما لم يكونا يحددان هذه الصيغة بوضوح الا بالمقارنة مع صيغة الانتاج الوحيدة السابقة للرأسمالية التي كانا يعرفانها جيدا ، وهي صيغة القِنانة ، بينما كانا دائما يخلطان بين اوصاف هذه الصيغة الانتاجية وبين مـا كان يرافقها في اوروبا الغربية من ملامح فوقية ، سياسية على وجه الخصوص . وهذا واضح من الاسم الذي كانا يطلقانه عليها ، والذي لم يأتيا به هما بل استعاراه مـن التسمية الدارجة في عهدهما ، وهو « الاقطاعية » . وهذه تسمية خاطئة ـ كمـا اكتشف ذلك كثيرون من قبل ـ لانها انما تشير اساسا الى البُنى الفوقية السياسية التي لا يمكن التدليل على ارتباطها الحتمي بصيغة الانتاج . وهذا الخطأ في التسمية كثيرا ما كان سببا او ذريعة لدى العلماء غير الماركسيين لرفض كل الموقف الماركسي حول القضية بصورة اجمالية .

ومع ذلك فانه لجدير بالنظر ان ماركس ، في النص الوحيد الذي حاول فيه ان يدرس الاوضاع السابقة للراسمالية وان يحددها بدقة (وهو نص مسودة كتبهـا لنفسه) (٢٧) ، لم يتحدث عن الاقطاعية ولم يكد يلفظ اسمها . فهو في هذا النص يرى ان الشروط اللازم توفرها لنشوء الراسمالية هي مجموعة شروط (لم يحسن في الواقع تفسير تكونها) تلتقي بنتيجة تطور يمكن ان يبدأ انطلاقه في اشكال متنوعة من الجماعات البدائية . اذ ان هذه الاشكال تنحل تدريجيا ، ولا سيما تلك التي توجد فيها الملكية الخاصة للارض جنبا الى جنب مع الملكية المشاع ، وان تكن مقيدة لان الشخص لا يكون مالكا الا بوصفه عضوا في الجماعة . اما عامل هذا الانحلال فيبدو انه في الدرجة الاولى نمـو تلك الملكية الخاصة ، وتطورها نحو الاستقلال تجاه الجماعة ، ولا سيما بفعل المبادلات والحروب التي تزيد من حجمها ، والتي تدخل الانسان نفسه ـ على وجه الخصوص ـ ضمن دائرة السلع التي يمكن ان تمتلك على صورة قن مملوك (مولى) او عبد للارض . ولنلاحظ ان ماركس ، في حديثه عـن هذين النوعين من الاشخاص الذين يمتلكهم آخرون ، يضعهما على صعيد واحد . ثم تبدأ ملكية البشر هذه بالاضمحلال التدريجي ليحل محلها العامل الحـر ، احدى المقدمات الاساسية لنشوء الراسمالية . أي ان ماركس لا يتحدث عن حتمية المرور بمرحلة تسودها القنانة ثم بمرحلة تسودها العبودية المرتبطة بالارض ، بل يتحدث عن تطور متعدد الصور انطلاقا من طرز هي نفسها متعددة . اما اصطلاح (الاقطاعية) فلا يذكر الا عرضا ، وبقصد الاشارة ـ في مجال المقارنة ـ الى مجمل النظام السياسي الاوروبي الوسيط القـائم على علاقات التبعية أو الـى المرحلة التاريخية من العصر الوسيط الاوروبي .

وما كنت لأحجم عن مخالفة آراء ماركس اذا مـا بدت لي غير صحيحة، بل الواقع اني اخالفه في بعض النقاط كمـا سيرى القارىء . ولكني اعتقد ان فهمه لدور القنانة وعبودية الارض ، كما يبدو من خلال تلك الصفحات ، هو في محله حقا. فالقنانة وعبودية الارض ، كلتاهما ، صيغتان خاصتان من صيغ الانتاج تدخلان ،

---

٢٧ ـ في كتابه : « مقدمة لنقد الاقتصاد السياسي » .

بصورة متعددة تتفاوت اتساعا وهيمنة ، في انظمة اقتصادية متنوعة منذ ان يصبح استغلال الانسان للانسان ممكنا من الناحية الاقتصادية ، اي منذ ان يسر التقدم التقني امكانية انتاج فائض منتظم (بصورة اجمالية ، منذ « الثورة » الحجرية) ، وتظلان كذلك الى ان تظهر بوادر النظام الراسمالي الذي يفترض وجود كتلة من العاملين الاحرار . وكلنا نعلم ان عبودية الارض (بالمعنى الواسع) كانت صيغة الانتاج السائدة (من وجهة نظر اعادة انتاج المجتمع ككل) في اوروبا الوسيطة التي كانت تهيمن فيها في الوقت نفسه علاقات التبعية ، اي البنية الاجتماعية السياسية التي ينطبق عليها حقا اسم « الاقطاعية » . ولئن كان ما يزال من اللازم ان ندرس مدى كون صيغة الانتاج تلك شرطا لهذه البنية الاجتماعية السياسية ، فقد اصبح من المقطوع بـه ان عبودية الارض ظهرت في مجتمعات عديدة اخرى غير مجتمع اوروبا العصور الوسيطة ، بـل في مجتمعات يصعب ربطها - من حيث البنية الفوقية الاجتماعية السياسية - بالطراز الاقطاعي .

لنقل اذن ان فهم الماركسية اليقينية والرسمية للاقطاعية ، كنظام قائم في جوهره على عبودية الارض كصيغة سائدة للانتاج ، وكوضع اقتصادي اجتماعي ذي امتداد عالمي يخلف عهد القنانة ويمهد للراسمالية ، هو في الوقت نفسه فهم غريب عن ماركس ومناقض للوقائع التاريخية . والحكم نفسه ينطبق على فهمها للاقطاعية كنظـام ذي خط تطوري نوعي ، وحيد الاتجاه ، ومبني على تتابع صور الريع العقاري الثلاث (عملا ، ثم عينا ، ثم نقدا) التي حللها ماركس في الجزء الثالث من « **رأس المال** » .

ليس هنالك اذن من طائل في ان نحاول تصنيف البنية الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع الاسلامي الوسيط في عداد الاوضاع « الاقطاعية » ، حتى ولو اضعفنا قيمة هذا التصنيف باعطاء « الاقطاعية » الشرقية « خصائص » تمتاز بها عن «الاقطاعية» التقليدية ، النموذجية ، اقطاعية اوروبا الغربية ، كما فعل « الموجز » السوفياتي .

على ان هنالك مؤلفين ماركسيين ظنوا انهم سيكونون أقرب الى الوقائع والى تفكير ماركس نفسه اذا هم استعاضوا عن الاقطاعية الشرقية بحديث « صيغة الانتاج الآسيوية » التي تكلم عنها ماركس في مناسبات مختلفة ، والتي استبعدتها الماركسية الرسمية علنا من « الناموس » عـام ١٩٣١ . وكان ماركس ، في تلك المسودة التي سبقت الاشارة اليها ، يرى في « صيغة الانتاج الآسيوية » هذه واحدا من الاشكال العديدة للجماعات البدائية ، هو أقلها استعدادا للتطور . وكانت الخاصة التي تتميز بهـا لديه هذه الصيغة هي تملك الجماعة للارض ملكية جمـاعية دون ان يكون للفرد الا حق « حيازة » جزء من ارض الجماعة ، سواء أكانت هذه الحيازة وراثية أم لـم تكن . اما الجماعة في ظل هذه الصيغة فهي - في مصطلح ماركس الخاص الذي تختلط فيه الانكليزية بالفرنسية والالمانية - « مكتفية ذاتيا وكليا »، اذ يقوم أعضاؤها بصنع كل الاشياء اللازمة لهم ، بالاضافة الى عملهم الزراعي .

وهذا النموذج استوحاه ماركس مـن القرية الهندوكية القديمة ، التي ينبغي لنـا ان نلاحظ انه ، في مسودته ، يتحدث عنها بوصفها وحدة مستقلة . على انه

في كتابات اخرى شرح كيف ان هذه القرية الصغيرة (الكوميون) كانت عبر العصور تؤلف قاعدة الامبراطوريات التي كانت تتتابع في الهند . وكانت هذه الامبراطوريات لا تمس بنية القرية ، بل تكتفي باستيفاء اتاوة منها ، ولقاء ذلك تأخذ على عاتقها تنظيم وسائل الري الضرورية للانتاج الزراعي في مجموع البلد . اي ان صيغة الانتاج « الشرقية » هنا تبدو (في فكر ماركس) جزءا مكملا لنظام اقتصادي واسع النطاق، اي لـ « وضع اقتصادي اجتماعي » حقيقي .

ولقد حاول الاستاذ « غودولييه » بدوره ان يسبغ على هذا الوضع (لانه هو الآخر لا يميز في مصطلحه بين الوضع الاقتصادي الاجتماعي وبين صيغة الانتاج بمعناها الضيق) صفة مرحلة عالمية أو شبه عالمية في مراحل التطور البشري ، ناظرا اليها على انها المجتمع الطبقي الاول المشتق من الجماعة البدائية ، والذي تفرعت عنه بدورها « الاوضاع الاقتصادية الاجتماعية الاخرى » (٢٨) .

هذه النظرة تبدو لي مغلوطة من اساسها . صحيح ان صيغة الانتاج التي يصفها ماركس بأنها جماعة ذات اكتفاء ذاتي توجد حقا على مستوى عالمي ، ولا سبيل الى الشك في انها الشكل الاكثر بدائية للانتاج (غير المسبوق الا بأشكال جماعية مماثلة للتجميع ، على صعيد القطاف والصيد والقنص) ، هذا الشكل الذي يفرضه المستوى التقني المنخفض والاستقلال الذاتي البدائي للتجمعات الانسانية . وليس هناك اي سبب لدعوة هذه الصيغة ــ كما يفعل ماركس ــ « شرقية » او « آسيوية » . فهو قد فعل ذلك لان ذهنه كان منصرفا بصورة خاصة الى الجماعة الزراعية البدائية التي عرف منها الشكل الهندي ؛ ولكن العالم كله في الواقع عرف جماعات زراعية قائمة على المساواة ، من هذا الطراز نفسه ؛ وبالتالي فمن الممكن ان نطلق على هذه الصيغة الانتاجية ، مثلا ، اسم « صيغة الانتاج الجماعية البدائية » (٢٩) . ولكن في المقابل ، حين يبدو ان ماركس في كتبه الاخرى « عدا مسودته عن صيغ الانتاج السابقة للراسمالية » يجعل اسم « صيغة الانتاج الآسيوية » نفسه هذا شاملا لوضع كامل اقتصادي اجتماعي ، حينئذ لا يعود ممكنا ان نتابعه على رايه . فالجوهري في هذا الوضع ، كما يتصوره ماركس ، هو ان جزءا من فائض انتاج الجماعات المذكورة تقتطعه « جماعة عليا » او دولة تكون مهمتها لقاء ذلك ان تتدخل في ظروف الانتاج عن طريق تنظيم الاعمال الضخمة المفيدة او الضرورية لهذا الانتاج .

---

٢٨ ــ م. غودولييه في دراسته عن « معنى صيغة الانتاج الآسيوي » (ملخصة في « مجلة الازمنة الحديثة » ، عدد ايار ١٩٦٥ ، باريس) .

٢٩ ــ في الواقع ان ماركس ، على خلاف العديد من كبار الماركسيين ، يفرق تماما بين «الملكية» و « الحيازة » . فنظرته الى « الملكية » هي نظرة الفقه الروماني والغربي ، اما في طراز الجماعة الشرقية فلا يرى الفرد الا « حائزا » ، بالوراثة او بدونها ، على قطعة خاصة ... وكل قطعة خاصة من الملكية ليست ملكا لاحد اعضاء الجماعة لذاته ، بل بوصفه جزءا لا يتجزأ منها ... فهو حائز على الارض فحسب ، وليست هناك الا ملكية جماعية والا حيازة فردية » . على ان هذا لا يعني القول بوجود « شيوعية بدائية » ، بمعنى انعدام التملك الخاص ، ما دامت « الحيازة » نفسها قابلة للوراثة ، وما دامت « الملكية » الجماعية هي هنا ملكية الارض فحسب .

والاستاذ « غودولييه » يدعو الى تعميم هذا المفهوم بحيث يشمل الحالات الكثيرة التي لا تتدخل فيها الدولة أو الجماعة العليا في ظروف الانتاج ولكن تكون لهـا مهمات اخرى ، كمهمة الاشراف على التجارة بين القبائل . وفي الحق ان هذا الطراز من العلاقات الاجتماعية واسع الانتشار . ولكن من الخطأ ان نحسب انه الطراز الوحيد البدائي نسبيا لتشكل بنية الاستغلال . وذلك لان **صيغة الانتاج** الجمـاعية البدائية ليست الطراز الوحيد لجماعة يمكن ان تستغلها جماعة أعلى . وهذا مـا يفهم بجلاء من مسودة ماركس ؛ فهو يميز صيغا انتاجية اخرى لا يسودها الاستغلال الداخلي بصورة جوهرية ، ويسمي تلك التي يعرفها منهـا : صيغة الانتاج « القديمة » (وفقا للنموذج الروماني الذي يفترض ماركس انه ايضا طراز اليونانيين وطراز العبريين القدماء) ، وصيغة الانتاج « السلافية » ؛ وذلك في تعداد من الواضح انه لا يعتبره حصريا . وهذه الصيغ المتعددة ــ التي تلعب فيهـا الملكية الخاصة للارض دورا ما ، بعكس الصيغة الآسيوية ــ يرى فيها ماركس تطورا لهذه الصيغة الآسيوية نفسها ، « التي تطورت حتى تحولت الى عكسها ، ولكنها مـا تزال القاعدة الخفية للملكية القديمة والجرمانية ، ولو تناقضت معهما » . ولكنه يضيف ان « هذه الصيغ المتعددة من علاقة اعضاء الجماعة او القبيلة بتراب القبيلة ، بالارض التي تكونت أو أقامت عليها ، ترتبط من جانب بالمؤهلات الطبيعية للقبيلة ، ومن جانب آخر بالظروف الاقتصادية التي تتصرف القبيلة فعليا في اطارها تصرف المالك تجاه الارض ، أي تستملك ثمارها بالعمل ، وهذا بدوره يتأثر بالمناخ وبخصائص التربة وما يفرضه ذلك من شروط لاستغلالها ، وبعلاقات القبيلة مع القبائل الاخرى المعادية او المجاورة ، وبما احدثته الهجرات والاحداث التاريخية من تغييرات . » وهذه صياغة ممتازة ليس هناك ما يدعو الى اعادة النظر فيها . ولنضف الى ذلك ان ماركس يتحدث ايضا عن الاشكال الخاصة لعلاقات جمـاعة الرعاة الرحّل بالارض : « فالجماعة هي القوة الكبرى الاولى للانتاج . وظروف الانتاج الخاصة (كالتربية او الزراعة) تنمي صيغ انتاج خاصة وقوى انتاج خاصة ، صيغا وقوى موضوعية ، وفي الوقت نفسه ذاتية بوصفها مميزات للافراد » .

فاذا كان الامر كذلك ، اذا لـم تكن صيغ الانتاج البدائية في حقيقتها الا صورا متعددة لصيغة الانتاج الاكثر بدائية **منطقيا** ، بما في ذلك صيغ الانتاج التي يكون للملكية الارض الخاصة فيها دور جزئي ، فان مـا يشرط **بالضرورة** تشكل هـذه الصيغ الانتاجية الخاصة ليس الانتقال الى وضع اقتصادي اجتماعي آخر . بل انها جميعا على السواء يمكن ان تستغلها جماعة أعلى ، دولة أو شبه دولة ، سواء اتدخلت هذه الجماعة في ظروف الانتاج أم لم تتدخل .

وعلم السلالات والتاريخ الحديثان ، كلاهما ، يؤيدان الآراء الواردة في مسودة ماركس ويدحضان كل نظرة تقول بالتتابع الزمني لاوضاع اجتماعية اقتصادية تتميز بعضها من بعض بصيغ انتاج بدائية مختلفة . فواقع الامر هـو ان الملكية الخـاصة للارض تظهر ، على درجات متفاوتة من التحديد ، في جماعات بدائية ، ودون ان يكون هنالك اي تضايف بين هذا النوع من التملك وبين استغلال الجماعة من قبل جماعة

أعلى . واوائل الدول التي نستطيع استبار بنيتها بالتاريخ او بالدراسات الاثرية، وكذلك انماط الدول المعاصرة الاكثر بساطة والتي نعرفها بالملاحظة العلمية ، تقوم على أساس استغلال الفائض لدى جماعات نرى فيها صورا لا نهاية لتنوعها من اختلاط التملك الفردي وحقوق الجماعة . اما مفهوم الملكية الفردية الخالصة كحق مطلق للتصرف ، كما حدده القانون الروماني ، فلا يكاد يوجد فيها الا نادرا ، او لا يوجد ابدا ؛ بل هناك دائما درجات وانواع من حقوق مختلف الجماعات أسرا ، وافخاذا ، وسلطات دينية وسياسية الخ ... ـ على الارض وعلى ثمراتها .

ولو اردنا تصنيف هذه الصيغ الانتاجية التي تكشف عنها الملاحظة لوجدنا امامنا عددا لا نهاية له من انواعها ، ثم لعجزنا بعد ذلك ـ اذا ارتقينا الى مستوى الجماعة المحددة بما فوقها من سلطة دولة منسقة ومستغلة ـ ان نجد في مقابلة كل صيغة انتاجية نظاما اقتصاديا ووضعا اقتصاديا اجتماعيا تتحدد سماتهما الاساسية فعلا بتلك الصيغة الانتاجية ، كما هو الحال في الرأسمالية . ولعلنا لن نعثر على مثل هذا التطابق الا في الحالة التي تسود فيها صيغة انتاج القنانة او صيغة انتاج عبودية الارض ، أي حيث الجزء الاساسي من الانتاج يتم في « مشروعات » يقوم فيها الاقنان بالعمل (كما يبدو انه كان يحدث في اوروبا الغربية الوسيطة او في اليابان) او في « مشروعات » يقوم فيها بالعمل عبيد الارض (وهذه حالة بالغة الندرة) . وحتى هنا ينبغي لنا ان نلاحظ ان هذه السيادة عسيرة التحديد ، وانها يمكن ان تكون موضع شك في بعض الامكنة وبعض الازمنة ، وان القنانة قد تقبل التحديد بوضوح ولكن عبودية الارض مفهوم يتصف بالغموض لانه على درجات والوان لا حصر لها تتشكل وفق ما للفلاح المستغَل من حقوق قانونية متغيرة (ولا سيما على الارض التي يخدمها) ، ووفق ما للمالك العقاري من حقوق متغيرة أيضا ـ ولكن غير مطلقة على هذا الفلاح وعلى ارضه ، وان المرء لا يكاد يحس بالانتقال من الوضع الحقوقي للقن او للمتعاقد الحر (كالمزارع او كالعامل بالمرابعة) الى الوضع الحقوقي لعبد الارض . هذا بالاضافة الى أنه ـ كما سنرى فيما بعد ـ يصعب في كثير من الحالات ان نميز بين الاستغلال من قبل السيد ، المالك العقاري ، وبين الاستغلال من قبل الدولة .

خلاصة القول اننا ، فيما قبل العصر الراسمالي ، واذا اردنا ان تكون لنا نظرة عالمية ، فأقصى ما نستطيع تمييزه هو صيغة انتاج جماعية بدائية واحدة ، تكون بالافتراض الصيغة الوحيدة التي عرفتها الانسانية في منشئها . ومن بعدها تأتي صيغ للانتاج لا حصر لها ، ذات بنية استغلالية ، تقوم فيها جماعة باستغلال جماعة اخرى دون ان تسلبها استقلالها الذاتي وتلاحمها وطابعها الاكتفائي ، او نجد فيها افرادا يستغلهم ـ بصفتهم افرادا ـ أعضاء من « الطبقة » او من الجماعة الاعلى او تستغلهم تلك الجماعة نفسها بمجموعها . اي ان لدينا هنا اقنانا او عبيد ارض عامين او خاصين . فاذا حدث ، في منطقة ما ، ان تكونت روابط تؤلف درجة ما من التلاحم ، ففي وسعنا الحديث عن وجود نظام اقتصادي على مستوى هذه المنطقة. وهذه الانظمة بصورة عامة تفترض تواجد او « تمفصل » صيغ انتاجية متنوعة ،

ووفق نسب واشكال اختلاط متعددة . وبالتالي يمكن ان نفترض انه سيكون من الصعب جدا تصنيف هذه الانظمة الاقتصادية . فاذا اردنا الحديث عن اوضاع اجتماعية اقتصادية يتطابق كل منها مع واحد من الانظمة المختلفة ، فهذه الاوضاع ستكون صحيحة على المستوى الاقليمي فحسب ، واحيانا في اقليم ضيق جدا . ومن المؤكد اننا سنجد بين خصائصها نقاطا مشتركة ، ولكن على مستوى من التعميم بالغ العلو ، وبالتالي ضئيل النوعية . اما النوعية الصارخة فلن نجدها الا في نظام تسوده احدى صيغ الانتاج سيادة بينة ، كما كانت حال القنانة في اليونان القديمة (وحتى هذه الحال تقتضينا بعض التوصيف) او حال عبودية الارض في اوروبا الغربية الوسيطة . ومع ذلك سيظل ضروريا ان نأخذ في اعتبارنا ، على مستوى النظام وعلى مستوى الوضع ، سمات ثانوية اقتصادية هناك (كنمو التجارة ، مثلا) وسمات ثانوية ثقافية هنا ، وهي سمات يمكن – وان لم تكن اساسية – ان تكون كبيرة الاهمية وان تغير تغييرا ملحوظا بنية المجموع ومظهره .

فاذا كان لا بد من تسميات ، فأنا أقترح هذه : « صيغ انتاجية قائمة على الاستغلال » ، على أن تضاف اليها – حسب الاحوال – صفة « الجماعي » او « صفة الفردي » اما الانظمة الاقتصادية المقابلة لهذه الصيغ فيمكن ان نسميها بصورة عامة : « انظمة الاستغلال السابقة للراسمالية » ، وان نميز بين فئاتها عند اللزوم بتعابير اضافية كقولنا : ذات الهيمنة الجماعية (او الفردية) ، وذات الهيمنة الزراعية (او الرعوية) ، الخ . . . اما في الحالتين الخاصتين اللتين تحدثنا عنهما قبل قليل ، فمن الاصوب ان نقول « انظمة تهيمن فيها القنانة (او عبودية الارض) » بدلا من ان نقول « نظام القنانة » او « الاقطاعية » . وكذلك شأن الاوضاع الاقتصادية الاجتماعية المقابلة ، فكلها تدخل تحت تسمية « الاوضاع السابقة للراسمالية والقائمة على الاستغلال » ، وفيها ايضا لا يمكن ان نقيم تصنيفات جدية الا بأوصاف اضافية ذات دلالة جغرافية او بالفاظ وصفية تبرز هيمنة هذا او ذاك من العناصر ، هذه العناصر التي يجب ان يكون من بينها دور الحياة الحضرية والتجارة .

فاذا عدنا الآن الى النظام الاقتصادي الذي كان يستند اليه المجتمع الاسلامي في العصر الوسيط نجد انه اتخذ اشكالا متغايرة وفقا للازمنة والامكنة . ومن الممكن القول انه كان يقوم على التنسيق بين صيغ إنتاج مختلفة . ففي الريف نجد جماعات قروية مستغلة من الخارج ، من قبل الافراد او الدولة ، استغلالاً ينطبق على نموذج الجماعات الهندية التي تحدث عنها ماركس ، هذا النموذج الذي سماه « صيغة الانتاج الآسيوية » . ولكن هذه الجماعات ، اولا ، ليست بقايا جماعات بدائية ، بل ان لدينا من القرائن ما يشير الى ان اكثرها على الاقل كان نسبيا حديث التكوّن . وهي ثانيا قد تعايشت ، بنسب متحولة زمانا ومكانا ، مع تمتع الفلاح الفردي بحق الملكية او بحق الانتفاع على قطعة من الارض بينة الحدود . وبالتالي فان الاستغلال هنا ، أي اقتطاع الفائض ، يقوم به المالك الفرد او الدولة او ذوو الحقوق المختلفة (الجماعة احيانا) في ظل اوضاع حقوقية مختلفة . كذلك فان الحقوق الخاصة بالقروي العامل والخاصة بالمستغلين ذوي الحقوق كانت هي الاخرى كثيرة التنوع ،

وكانت غالبا يرافقها ارتباط القروي بالعقار (اي : عبودية الارض) ، كما كان يرافقها في احيان كثيرة ــ ولا سيما في حالات البساتين والكروم ــ مفهوم للملكية قريب نسبيا من المفهوم الروماني . ومن هنا نرى ان هذا النظام غير قابل للتصنيف كوحدة : لا « آسيويا » ولا « اقطاعيا » . بل ان هناك اراضي معينة كانت في أزمنة معينة يعمل عليها الاقنان (الموالي) كاراضي العراق الاسفل في القرنين الثامن والتاسع ، التي شهدت ثورة الزنج الشهيرة ، هذه الحرب الاهلية التي هزت الخلافة بين عامي ٨٦٨ و ٨٨٣ (ولكن هذه حالة استثنائية) . كذلك العمل الزراعي المأجور ؛ فقد وجد منذ البداية ، ولكن قيام مشروعات زراعية رأسمالية (لا تستخدم الا عمالا مأجورين) كان بالتأكيد امرا نادرا ، بل لعله لم يحدث ابدا . ولئن وجدت احيانا بُنى تشبه بنى « الاقطاعية » الاوروبية ، فهي قد وجدت في علاقات ذوي الحقوق بعضهم مع بعض او مع الدولة . ولكن هذه كلها ، في جملتها ، ظواهر فوقية فحسب ، جديرة حقا بالاهتمام ولكنها لا تغير كبير تغيير في صيغ الانتاج نفسها . وان يكون الفلاح يدفع الاتاوة احيانا الى الدولة ، واحيانا اخرى الى « الاقطاعي » ، امر لا يبدو ابدا في الواقع ذا دلالة رئيسية (٣٠) . هذا الى ان من الصعب حقا رسم الخط الفاصل بين الحالتين ، لان « الاقطاعي » في الشرق كثيرا ما يكون ممثلا للدولة او يكون هو الدولة .

والى صيغ الانتاج الزراعية هذه ، يجب ان نضيف صيغ الانتاج الحضرية التي سبق لنا الحديث عنها .

هذا الاستطراد في الكلام ، خلال الصفحات الماضية ، كان طويلا ، والمؤلف يعتذر عنه . ولكنه كان ، فيما بدا لي ، ضروريا لالقاء النور على مسائل لا تزال بالغة الغموض في الكتابات الماركسية . وما أردت البرهان عليه هو أن نشوء الراسمالية لا يمكن ان يفسر بأنه تطور وحيد الاتجاه لعلاقات الانتاج الزراعية (كما يفعل المعتقد الماركسي ، خلافا لآراء ماركس نفسه) ، بل لا بد ان يكون الانطلاق من نمو حضري في جوهره ،اعني : من تجميع الثروة النقدية الضخمة ومن توجيه الانتاج (والانتاج الصناعي بالدرجة الاولى) نحو السوق . ثم لا بد لهذا النمو ، بالطبع ، كيما يصبح في النهاية نظاما اقتصاديا راسماليا (اي نظاما تسود فيه صيغة الانتاج الراسمالية الموجودة بالفعل) ، لا بد له من ان يجد امامه عددا كبيرا من العمال الاحرار يستطيع استخدام قوة عملهم على النهج الراسمالي ، اي استغلالها . « فعلاقة العمل براس المال ــ كما يقول ماركس ــ تفترض ان يسبقها تطور تاريخي يحل مختلف الاشكال التي يملك فيها العامل او يعمل فيها صاحب الملك » . وبالتالي ينبغي اذن قبل كل شيء ــ كما يضيف ماركس ــ ان تنحل صلة ملكية العامل تجاه

---

٣٠ ــ بهذا نرفض ما يحاوله المؤلفون السوفياتيون ، الا اقلية منهم ، من اعطاء اهمية كبرى التمييز بين هذين الاسلوبين ، بحيث يكون لكل منهما خط تطور مستقل ، وهو نفس التمييز الذي يريد الاستاذ « فودولييه » اعتباره ميزانا للتفريق بين « صيغة الانتاج الاسيوية » وبين « الاقطاع » .

الارض وتجاه الآلة وتجاه المنتجات الاستهلاكية ، وان تنحل ايضا تلك الرابطة التي تجعل العامل نفسه ، بجسده (أي لا قوة عمله فحسب) واحدا من الظروف الموضوعية للانتاج ، يمكن ان يُمتَلك كقن او كعبد أرض . وهذه الوفرة من قوة العمل « المتحررة » من كل رابطة من هذا النوع هي التي وجدت تحت تصرف الرأسماليين الاوروبيين في نهاية المرحلة الاقطاعية ، « في العصر الذهبي للعمل الآخذ طريقه الى التحرر » ، مثلا : في انكلترا في القرن الرابع عشر والنصف الاول من الخامس عشر . وهذا يرجع الى مجموعة الظروف الاجتماعية والسياسية والتاريخية التي كانت اوروبا تعيشها في تلك الحقبة . وهذه المجموعة من الظروف لم تستوف حتى الآن حقها من التحليل ، ولكن احدا لم يقم الدليل على انها ما كانت لتوجد الا لأن النظام الاقتصادي الاوروبي كان يقوم على صيغة الانتاج التي يسميها المعتقد الماركسي « اقطاعية مستأخرة » اي على استغلال الفلاح من قبل صاحب حق مالك عن طريق اقتطاع ريع نقدي . واكثر مناعة على البرهان ما يفترضه الاستاذ « غودولييه » من ان الاتجاه نحو هذه الصيغة من الانتاج يعود الى اختيار الاغريقيين والرومانيين صيغة اقتصادية للانتاج قائمة على الملكية الخاصة للارض . واخيرا ، وبصورة خاصة ، لم يقم الدليل احد على ان سيادة هذه الصيغة من الانتاج في وجه ثروة نقدية ضخمة بين ايدي الراسماليين كانت وحدها القادرة على ان تؤدي الى تنمية النظام الاقتصادي الراسمالي .

واذن فليس بالامر المؤكد ان وجود مختلف الانظمة الاقتصادية التي ذكرناها في ارض الاسلام ، ومع ما يعنيه تعددها من تعدد صيغ الانتاج الزراعي ، قد كان حائلا دون ظهور الراسمالية في هذه المنطقة .



مجتمع عدالة ؟

هل كان الاقتصاد الاسلامي في العصر الوسيط اقتصادا « عادلا » ؟ ان اكثر انصار التاريخ الاسلامي حماسة يجدون عنـاء في اثبات ذلـك (وان زعمه بعض السذج والجاهلين ، وبعض السياسيين الانتهازيين ، ولم تجرؤ الا قلة على تكذيب الخرافات الشائعة بشأنه بين الجماهير) ، لأنهم يرون في هذا الاقتصاد تشويها مؤسفا للمثل الاعلى القرآني . فمن كان منهم اكثر تدينا نسب هذا التشويه الى ما في الانسان من نزوع طبيعي نحو الشر ، نزوع تفسره الاديان بسيطرة ابليس على هذه الحياة الدنيا . ومن كان منهم اكثر ايمانا بالقومية ، ولا سيما بين العرب ، عزا هذا التشويه الى اثر الاحتلال التركي . فهل يعني هذا ان المثل الاعلى الاسلامي لم يوضع قط موضع التطبيق ؟ لا ، بل هم اجتنابا لهذا الاستنتاج يشيرون الى حقبة شبه مثالية، يضعونها في فجـر الاسلام ، في الاعوام التسعة والعشرين التي تفصل بـين موت الرسول وبين انتصار الامويين ، والتي كانت الجماعة الاسلامية خلالها محكومة من قبل صحابة الرسول ، الخلفاء الراشدين الاربعة . ولقد أضفيت صفات المثالية على هذه الحقبة منذ زمان قديم ، ولا سيما لدى أهل السنة . ويتم هـذا التبجيل بصورة عامة عن طريق روايات لم تسجل للمرة الاولى الا بعد قرنين من وقوع الحادثة المروية على الاقل . وهي روايات تشبه تلـك التي تنسب الافعال والاقوال الـى الرسول ، والتي تحدثنا عنها من قبل ودعونا الى التحوط الشديد في تصديق نسبتها، لشدة التصاقها بتيارات فكرية وبمواقف اجتماعية وسياسية ودينية شهدتها القرون المتاخرة التي نعرفها جيدا . وهذا التنبيه ضروري لان مؤلفي الكتـب الشعبية والصحفيين ورجال الدين والسياسة في البلدان الاسلامية كثيرا مـا استخدموا هذه الروايات سلاحا وحجة ، ولان المؤرخين الجديين في هذه البلدان لا يجرؤون لأسباب اجتماعية على التشكيك بهـا علنا وان شكوا بها هم انفسهم ، ولأن الغربيين غـير الخبراء كثيرا مـا ينزعون الى قبولها كحقائق تاريخية استنادا الى كتب صادرة عن الاوساط الاسلامية .

ويجب ان نلاحظ ، بعد هذا ، ان تلك السنوات التسع والعشرين المثالية ،



هي نفسها ، ليست لدى الدعاة المسلمين انفسهم مثلا أعلى بلا ظلال . فأما الشيعة فهم بالطبع لا يرون فيهـا خيرا الا بدءا من ولاية علي ، عـام ٦٥٦ ، أي انهم يجعلونها خمس سنوات فحسب هي التي حكم فيها هذا الخليفة في ظروف بالغة الصعوبة . واما أهل السنّة فيجدون انفسهم مضطرين الى الاعتراف بأن الاتهامات التي وجهت الى عثمان (٦٤٤ ـ ٦٥٦) والتي انتهت بمقتله كانت في جانب منهـا علـى الاقل صحيحة ، اي ان ضعفه قد ادى الى بعض المحاباة والامتيازات . كمـا ان صراع الاحزاب في عهد علي (٦٥٦ ـ ٦٦١) قد ساعد هو ايضا على اعتساف الناس . وهكذا تنكمش الحقبة المثالية ، وتصبح مقتصرة على الاعوام الاثني عشر التي حكم فيها ابو بكر وعمر .

ولكن ، من جهة اخرى ، هناك دون ريب بعض الصحة في هذا القول ، وان كانت الشهادات التي تدعمه غير موثوقة . فقد كانت أمة المسلمين اذ ذاك جمـاعة قليلة نسبيا من المواطنين الذين وحَّد بينهم الايمان المشترك والمصالح المشتركة ، فانطلقوا الى فتح العالم . وكان من المحقق ان التطلع الى المساواة يسودها من جانبين معا : جانب المساواة (النسبية) التي يفرضها المثل الاعلى لدى القبيلة البدوية ، وجانب المساواة امام الله والتعاضد بين ابناء الجماعة يبشر به بل يقتضيه ويفرضه المثل الاعلى القرآني . وكان امام جماعة الغزاة الصغيرة ان يتوزع افرادها فيما بينهم ثروات طائلة تُجبى من البلدان المفتوحة ، فينال أبسط الجنود فيها نصيبا يرضيه . وكان قد وُضع نظام للجرايات والعطايا يمنح بعض الامتيـاز لذوي الاقدمية فـي « الحزب » ، اذا اردنا استخدام هذا المصطلح الذي لا تمنعه حداثته من الانطباق على الواقع القديم . وكان مصير القـادة رهنـا بولاء جنودهم ، عليهم ارضاءهم ليدينوا لهم بالطاعة ، في جيش كانت لا تـزال تهيمـن عليـه الروح القبلية ، روح الفوضوية الصعبة القياد . وكل هذا كان يفرض قدرا من الانصاف في السيـاسة المتّبعة تجاه الجماعة

على ان هذا الانصاف ظل قضية نسبية . فالسياسة التي اتبعها الزعماء مـا لبث ان ابتعثت الاحتجاج والتمرد ، واثارت صراعا حادا بين « الاتجاهات » ظهرت نتائجه منذ عـام ٦٥٧ في الانشقاق الاول ، انشقاق « الخوارج » . ولكنهـا برغم ذلك كانت بداية ، فحسب ، لا يمكن ان تدوم . فاسلام الشعوب المفتوحة ضاعف مرات كثيرة عدد الجماعة فانتقل التمييز بين العرب وغير العرب من خارج الجماعة الى داخلها . وصحيح ان الثورة العباسية عام ٧٥٠ قضت على الكثير من مظاهر هذا التمييز ، ولكن الفوارق بين اولئك الذين كانوا قد اصبحوا مالكين كبارا وبين غير المالكين ، ثم بين الاغنياء والفقراء بصورة عامة ، كانت لا تألو في ازدياد ، كما اصبح هنالك كثير من العبيد المسلمين ، بينما كانت الدولة ـ كما هي دائما ـ اكثر تحسسا بمصالح الفئات الاجتماعية والقومية المحظوظة .

ولئن قامت حركات ثورية ، تشكلت بصورة مستمرة تقريبا في العالم الاسلامي ، فلأن الواقع كان بَيّن الاختلاف عن الآمال . وهذه الحركات الاحتجاجية ، شأن كل تلك التي تولد في قلب عقيدة ما ، قابلة للتصنيف بين الاصلاح والمراجعة. فأما حركات

الاصلاح فتفترض ان كل الشر يأتي من التخلي عن المبادىء الاصيلة وانه تكفي العودة الى العمل بها ، وهي بالتالي تدين خروج القادة الشائن على تلك المبادىء وتغييرهم الفعلي لها . واما حركات المراجعة فتقترح هي نفسها اضافات للمبادىء او تغييرات تدخل عليهـا .

والنظرة التقليدية للتاريخ الاسلامي تفسر هذه الحركات بخلافات عقائدية ، متصلة بالمذاهب الدينية . وليس هنـا مكان انتقاد هذه النظرة ؛ بل يكفينا ، من اجل متابعة البحث ، القول بأننا نعرف عن اكثر تلك الحركات ان نقدهـا العقائدي ، ذا المستوى العالي من التجريد في الغالب ، كانت تصحبه دائما ادانة لاسلوب حيـاة الاوساط التي تملك السلطان وتدعمه ، ادانة تصف هـذا الاسلوب بالخروج على الاخلاق وبمنافاة التعاليم الدينية الحقيقية . ولن ينكر احد ، على الاقل ، ان العامة من اشياع هذه الحركات انمـا اجتذبها واستثار ولاءها لها هذا النقد لذوي السلطان لا تلك الاعتبارات المتعلقة بمصادر الفقه او بينابيع الحكمة العلوية . بل ان هناك في تاريخ بعض هذه الحركات ، كالاسماعيلية مثلا ، قرائن جلية على ان نظريتها الدينية كانت مرفقة بدعوة تبشيرية اجتماعية (٣١) .

على انه ، في ما نعلم ، لم تكن هناك اية حركة دعت الى تغيير جذري في صورة مجتمع العدالة كمـا رسمها المثل الاعلى القرآني . فأقصى ما هناك تأكيد لتساوي الجميع امام الله وامام الشريعة ، ودعوة الى التكافل الضروري بين أعضاء جمـاعة المسلمين الحقيقيين ، اولئك الذين تقلص عددهم حتى اصبحوا أشياع فئة واحدة ، أعضاء حزب واحد : دعوة قد يقتضي دعمها بعض الاحكام الاضافية الحازمة ، وقد تدفع القادة خلال بعض الوقت الى تأكيد اخذهم بأسباب الزهد وبساطة الحياة . لم يكن هنالك مثلا ، فيما خلا استثناءات نادرة ، اية دعوة تمس مبدأ الملكية الخاصة، ولا حتى الوضع الحقوقي الوراثي للعبيد وللاحرار . وبالتالي فان تكرر الاسباب لا معدى له من ان يقود دائما الى تكرار النتائج ، ويظل هنالك مالكون ومحرومون ، واغنياء وفقراء ، واحرار وعبيد . وتظل سلطة الدولة في أيدي المالكين والاغنياء ، وتتجه كالمعتاد الى رعايتهم وتمييزهم . والثروة توفر بُلهنـية في العيش من شأنها ان تقود الى التراخي الخلقي والتراخي تجاه احكام الدين . وللسلطة نشوة ، تدفع الى الاستزادة منها والى زيادة القابضين عليها ثروة ، فتقود عادة الى مسالك هي تارة لا اخلاقية وتارة لا دينية : حقائق مبتذلة ومبتذلة التكرار في تاريخ الانسانية كله ، فليس في اية منها هنة يختص بها الاسلام . ان اقصى ما يملكه الاسلام ، شأن كل العقائد الاخلاقية والدينية ، هو ان يحد من نوازع اساءة استعمال القوة والغنى لدى بعض الاقوياء والاغنياء . ولئن كان من الممكن لهذه القوة الوازعة ان تختلف درجة بين عقيدة واخرى ، فمعرفة تاريخ الاسلام توحي بانه والاديان المماثلة سواء في درجة هذه القوة ، اي في ضعفها .

---

٣١ ـ راجع تفصيل ذلك ، بالاستناد الى وقائع قاطعة ، وان كان في تفسيرها احيانا بعض المبالغة ، لدى الماركسي بندلي جوزي ، في كتابه : « من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام » (الجزء الاول : من تاريخ الحركات الاجتماعية) ، طبع القدس ١٩٢٨ .

فهل اطاع المسلمون هذه العقيدة ، على الاقل في الميدان المحدد الذي تدعو فيه الى موقف اقتصادي معين ؟ سيكون مهما ان نعرف الجواب على هذا السؤال ، لأن كتّاب الاسلام المحدثين يؤكدون انه كان من شأن تلك التعاليم ان تضمن قيام مجتمع عادل من وجهة النظر الاقتصادية . ولنذكر ان جوهر هذه التعاليم هو تحريم الربا ، وتحريم كل عقود الغرر ، وفرض دفع الزكاة وخراج المال للدولة ، بوصفها ولية بيت مال المسلمين . وعلى الدولة ، بعد ان تقتطع ما يحتاجه دوران جهازها ، ان تعيد توزيع الفائض من هذا المال في ابواب البر . ولنضف واجبا آخر على الدولة، يذكره محمد حميد الدين في ما يراه تأويلا لتحريم الربا ، هو اقراض المحتاجين الذي يعني عمليا تأميم الائتمان (٣٢) .

لن نجد احدا ، حتى بين اكثر الدعاة حمية ، ينكر ان الواقع كان بصورة عامة بعيدا عن المثل الاعلى . اما المعنيون بالشؤون الاسلامية من غير المسلمين فمن المتفق عليه بينهم ان يعرّفوا الشريعة بأنها مثل اعلى للحياة ارتضى المسلمون دائما ان يعترفوا بأن حياتهم الفعلية جد بعيدة عنه . صحيح أن الدولة الاسلامية (كالدولة المسيحية وكالدولة البوذية) كانت تشعر دائما بأنها مسؤولة عن تمويل اعمال البر ، من مستشفيات ، وعيون للمياه ، ومدارس يتعلم الفقراء فيها مجانا ، وما الى ذلك ، ولكن هذه النفقات لم تحتل قط الا جزءا محدودا من الميزانية . ومن المؤكد مع الاسف أن العالم الاسلامي لم يعرف الا قليلا من حكامه ضحوا بالكثير من نفقات الترف والابهة والوجاهة ، او من النفقات العسكرية مثلا ، ليوسعوا في ميزانية البر الاجتماعي . ولعله عرف بعض الاستثناءات ، من حكام بالغي الورع او بدايات سلالات حملتها الى السلطة حركة ثورية ، ولكنها كانت استثناءات فحسب . اما بصورة عامة فالدول الاسلامية التقليدية تقدم لنا عبر التاريخ مشاهد من التناقض الممض بين السرف البالغ في البلاط والاوساط الغنية وبين البؤس الكافر الذي تعيشه كثرة الجماهير .

على ان هناك ما هو اهم كثيرا من ايراد هذه الحقيقة البينة ، وهو القول بانه لم يكن في الامكان غير ما كان. فلقد كان « الفائض الاجتماعي للانتاج » — اعني : جانب الناتج الاجتماعي الذي يتجاوز القدر الكفاف حصرا لمعاش اعضاء المجتمع —

---

٣٢ — محمد حميد الدين يضيف ايضا الى هذه الاركان احكام المواريث في القرآن ، لانه يرى ان حدها من حرية الايصاء وفرضها توزيع التركة على ذوي قربى معينين بالتفصيل ووفقا لانصبة ثابتة ، يمنعان تراكم الثروات في الايدي الواحدة . ولكن هذه الاحكام في الواقع (وهي تستهدف العدالة دون كبير التفات الى آثارها الاقتصادية) من شأنها ان تمنع انتقال الثروات اكثر مما تمنع تكوينها ، فلقد كانت المشروعات في ذلك العهد عائلية على الاغلب ، وبالتالي فان تقاسم اعضاء الاسرة الواحدة تركة ابيهم لم يكن يمنع المشروع العائلي من الاستمرار كوحدة ومن متابعة تجميع راس المال . وفي اسوا الاحوال كان يمكن تخفيف اخطار احتمالات التجزئة عن طريق الاحتيال على احكام الوصية باستخدام حرية الهبة بين الاحياء . كما ان الاسلام اخترع صيغة « الوقف الاهلي » التي كانت مبررا قانونيا لمنع تجزئة الثروة . وعلينا اخيرا ان لا ننسى ان حرية الايصاء كانت ، في اوروبا العصور الوسطى ، تخضع هي الاخرى لكثير من الحدود في مناطق وحالات كثيرة .

كان هذا الفائض من الضآلة بحيث لم يكن يتسع في وقت واحد لترف ذوي السلطان وليسر عيش الفقراء . ولا مفر من القول بأن تقاسم هذا الفائض قد جرى ، هنا أيضا ، لا وفق ما نزل به الوحي من احكام ومستحبات ، بل وفق النزوع البشري « الطبيعي » ، نزوع كل فريق في المجتمع الى الاستيلاء على أقصى ما يسمح له به وضعه وتطوله يده . ففي كل دولة ، وأيا كانت التعاليم الاخلاقية والعقائدية ، لن ترى أية فئة اجتماعية حقوقها ومصالحها محترمة حقا الا اذا كانت ممثلة في الدولة وكانت تتمتع بقوة تفرض هذا الاحترام . والدولة الاسلامية التقليدية لم يتوفر فيها هذا الشرط ولا ذاك . ولذلك لم يكن من شأن اعمال البر الا ان تخفف، عن أقلية من المحرومين فحسب ، بعض التعاسة التي ينزلها بهم مثل هذا الوضع .

تلخيصا لهذا الفصل الثالث ، يمكن ان نقول ان العالم الاسلامي التقليدي ، بصورة عامة ، لم يبتعد كثيرا عن التعاليم القرآنية النظرية ، لا سيما وان هذه التعاليم لم تكن تفرض أو تمنع صيغة بعينها من صيغ النشاط الاقتصادي . ودعوات الكتاب المقدس الى العدالة والى الاحسان لم تكن احسن حظا ولا اسوا حظا من مثيلاتها في الاديان الاخرى : كانت كافية لتدفع الى عدد كبير من اعمال البر العامة والخاصة ، وكانت غير كافية لجعل الصفوة الحاكمة تشعر بأنها ملزمة بالسعي لضمان حياة كريمة للاكثرية ولو اضطرها ذلك الى التضحية ببعض رغدها هي . وكان ذلك امرا لا مهرب منه ، لأن التعاليم السماوية لم تفرض للاكثرية رقابة سياسية فعلية ومضمونة بالمؤيدات على الاقلية ، ولا هي فرضت وهن قاعدة سلطان الاقلية او تهديم هذه القاعدة باعادة النظر في حق الملكية . ويجب ان نذكر ان الحقبة التاريخية التي ندرسها هنا لم تخل من مذاهب تدعو (بالاستناد الذي لا بد منه الى الوحي المنزل) الى تدابير كهذه التي ذكرناها ، من شأنها مبدئيا ان تدفع الى مزيد من المساواة في المجتمع . فاذا كان انصار هذه المذاهب قد اخفقوا في كل مرة ، فليس يسعنا الامتناع عن التفكير بأن اسبابا مستديمة كانت وراء هزائمهم المتكررة تلك ، ونعني بهذا ان الوضع الاقتصادي والاجتماعي للمرحلة لم يكن يسمح بنجاحهم .

اما العلاقات بين السنة وبين الممارسة فهي اكثر تعقيدا بعض الشيء . فلقد كانت السنة اكثر تحديدا من القرآن . انها لم تذهب ابعد منه في الحد من الملكية ولا في الرقابة الشعبية على الحاكمين ، وهي في ذلك انما تعكس الوضع الاجتماعي في وقتها والراي الوسط للفئات ذات الامتيازات . ولكنها قننت تحريما ضاق به الكثيرون من ذوي الامتيازات هؤلاء ، وان كانت لم تلبث ان يسرت لهم سبلا للتحايل عليه . ولقد رأينا من قبل أية اسباب يمكن ان تفسر بها هذه الظاهرة . وأيا كان الامر ، فقد كانت الغلبة بصورة عامة للممارسة ، في كل مرة ابتعدت فيها الشقة بينها وبين النظرية ، اذ ان التطبيق الصارم للتحريمات لم تشهده الا مناطق محدودة

في فترات قصيرة . والتوسع في نظرية « الحيل » ما لبث ان قدم المبررات الفكرية للتراخي في الممارسة ، في قسم كبير من العالم الاسلامي . وحتى حيث لم تلق تلك النظرية الا القليل من التأييد كان الناس ، في قطاعات واسعة على الاقل ، اكثر نزوعا الى التراخي العملي . وهكذا لم يكن للتشدد الفقهي النظري الا اثر محدود على الممارسة، اثر لم يعرض للخطر ـ في اية حال ـ الاركان الاساسية للنشاط الاقتصادي في حينه . وسقطت هنا ايضا ، بما يشبه الاصطفاء الطبيعي ، النظريات التي بلغت من التزمت مبلغ الطعن بتلك الاركان ذاتها .



الفصل الرابع

أثر العقيدة الاسلامية بصورة عامة على الصعيد الاقتصادي

حتى الآن درسنا النظرية الاقتصادية في الاسلام كما عبر عنها القرآن والسنة، واقمنا الدليل على انها لم تدن مبدئيا ولا أعاقت عمليا نمو ما سميناه هنا القطاع « الراسمالوي » في الاقتصاد . اما الآن فينبغي لنا ان نخطو خطوة اخرى . ذلك لأن قطاعا « راسمالويا » من نفس الطراز قد وجد في اوروبا الغربية في العصر الوسيط ، ثم نما الى ان اعطى ما يدعى ، وفقا لاختلاف المدارس ، بالرأسمالية الحديثة او بالوضع الاجتماعي الاقتصادي الراسمالي . ولكن مثل هذا النمو لم يحدث في البلدان الاسلامية ، ولئن حدث ابتداء من القرن التاسع عشر فهناك من الاسباب ما يدعو الى الاعتقاد بانه انما جاء بتأثير خارجي . ترى ، أيرجع هذا القصور الى طبيعة الدين الاسلامي ، او ـ بصورة أعم ـ الى طبيعة الايديولوجية الاسلامية في العصر الوسيط ؟ هل كانت هذه الايديولوجية أقل من ايديولوجية اوروبا المسيحية ملاءمة لنمو من هذا النوع ؟

ان هذا في الواقع هو ما يزعمه راي مبتذل واسع الانتشار ، راي يلح بوجه خاص على ان المسلمين يتصفون بتكاسل بليد ، مستند الى ما يرى ان العقيدة تشيعه من ايمان بالقضاء والقدر ، كما يلح على ان هذا التكاسل الجبري هو نقيض روح المبادرة لدى الاوروبيين ، سواء اعتبرت هذه الروح وراثية او نظر اليها على أنها ثمرة المسيحية بصورة عامة أو وليدة هذه او تلك من العقائد المسيحية الخاصة. وهنا ايضا لعب « ماكس ويبر » الدور الرئيسي في وضع نظرية تأخذ بهذا الراي ، وفي تقنينها ودعمها بالحجج العلمية .

على انه ينبغي لنا بادىء ذي بدء ان نشير الى هذه الحقيقة البينة ، وهي ان العالم الاسلامي لم ينفرد في عدم اتباع الطريق الاوروبية . ولقد قلنا من قبل ان

الشرق القديم واليونان والعالم الروماني والهند والصين واليابان كانت هي الاخرى قد عرفت قطاعا راسماليا يبدو من طراز ما عرفه العالم الاسلامي ، وانها هي الاخرى لم تنح النحو الاوروبي . فمن الواجب اذن ، حين نبحث عن تفسير لذلك ، ان يكون هذا التفسير قابلا للانطباق على كل هذه الحضارات لا على العالم الاسلامي وحده . وهذا في الواقع ما تتجه اليه آراء « ماكس ويبر » .

يرى « ويبر » ان الذهنية الجماعية الاوروبية تتميز بدرجة عالية من العقلانية. وهو يتردد في تحديد منشأ هذه الظاهرة ، ولئن كان يفترض في استحياء انها قد ترجع الى أسباب « بيولوجية » ، اي عنصرية ، فهو يقف عند الافتراض خشية الانزلاق في هذا المنحدر . ولكنه يعدد مظاهر هذه العقلانية : ففي اوروبا ، واوروبا وحدها ، يجد المرء دولة عقلانية قائمة على جهاز من الموظفين المتخصصين وعلى قانون موغل في العقلانية ، هو القانون الروماني ، الذي صاغ « الفكر الحقوقي الصوري » على حساب الفكر الحقوقي المتجه نحو المبادىء « المادية » ، كمبادىء المنفعة والانصاف . وفي اوروبا لا يرى المرء الا الحد الادنى من العوامل المعيقة للتطور الراسمالي ، عوامل الاتجاه السحري للتفكير ، وبعض المصالح المادية ، والعقائدية السلفية المبنية على الدين أو على الاخلاق .

وعلينا ان نشير هنا الى ان تفكير « ويبر » نفسه يقع في التناقض ، شأنه شأن اكثرية اولئك الذين يأخذون بما يقارب نظرته . فهو يرى ان اوروبا انما ولدت الراسمالية الحديثة لأنها كانت اكثر عقلانية من ميادين الحضارة الاخرى ، ولكن اكثر الامثلة التي يعطيها على هذه السمة العقلانية الاوروبية ترجع الى مرحلة متأخرة عن الوقت الذي انخرطت فيه اوروبا الغربية بصورة حاسمة في طريق الراسمالية الحديثة . من المنطقي اذن ان نرد عليه بأن هذه حلقة مفرغة ، وان هذه السمات العقلانية يمكن ان تكون وليدة المسار الاقتصادي على الطريق الراسمالي او ان تكون متضايفة مع هذا المسار ومشتركة معه في كونها آثارا لعلة واحدة ، علما بأن هذا الرد نفسه كان قاطعا في نقض نظرية « ويبر » الفرعية ، التي تعزو ولادة الراسمالية الحديثة الى الاخلاق البروتستانتية . فاذا كانت هذه الاخلاق قد ظهرت في نفس الوقت الذي اصبح فيه الاقتصاد راسماليا ، فليس هناك ابدا ما يثبت انها لم تكن نتيجة لهذا الاتجاه ذاته ، بل ان بعض القرائن تتيح لنا ان نفترض انها كانت حقا كذلك .

وأيا كان الامر ، فان مجرد وجود من يقول بهذه الآراء يفرض على الدارس ان يتعمق في أمر العقيدة الاسلامية : هل هي حقا تعوق الفكر عن الاتجاه العقلاني ؟ وهل تشجع على التفكير السحري والتواكل الجبري ؟ وهل هي اكثر اعاقة لازدهار الراسمالية في معناها الحديث من العقائدية المسيحية في العصر الوسيط ؟ ويبدو من صواب الراي — لأسباب ستتضح للقارىء — ان ندرس العقائدية الاسلامية من هذه الوجهة على صعيدين : صعيد العقيدة القرآنية ، وصعيد العقيدة الوسيطة بعد القرآن . وسنكتفي طبعا بالخطوط العامة .

العقيدة القرآنية

القرآن كتاب مقدس تحتل فيه العقلانية مكانا جد كبير . فالله لا ينفك فيه يناقش ويقيم البراهين . بل ان اكثر ما يلفت النظر هو ان الوحي نفسه ، هذه الظاهرة الاقل اتساما بالعقلانية في اي دين ، الوحي الذي أنزله الله على مختلف الرسل عبر العصور وعلى خاتمهم محمد ، يعتبره القرآن هو نفسه اداة للبرهان . فهو في مناسبات عديدة يكرر لنا ان الرسل قد جاءوا بالبينات (١) . فاذا تساءلت : ما الذي يضمن صحة الدلالة في هذه البينات ، بدا لك ان هذه الضمانة ـ لدى محمد ـ تكمن في معايير من التلاحم الداخلي ، من التوافق الجوهري بين مختلف ما انزل من وحي في حقب مختلفة على شعوب مختلفة وبواسطة رسل مختلفين . بل ان الوحي الذي أنزل على محمد نفسه يضمنه انه متماثل جوهريا مع الوحي الذي أنزل على غيره من قبل ، والذي يبدو له امرا وثقة التاريخ . وهو لا يألو يتحدى معارضيه ان يأتوا بوحي مثله (٢) ، وحي يحمل نفس السمات الالهية شكلا ومضمونا، ان يأتوا بكتاب من عند الله هو اهدى مما أنزل على موسى وعلى محمد (**القصص** ، ٤٩) . فاذا لم يقبلوا بهذه المعايير ففي المستطاع اللجوء الى محاكمة تماثل «الرهان» المعروف لدى « باسكال » . وذلك هو ما يفعله «مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه» (٣) دفاعا عن موسى : « اتقتلون رجلا ان يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم ، وان يك كاذبا فعليه وزره وان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم ؟ » (سورة **غافر** ، ٢٨) .

والقرآن ما ينفك يقدم البراهين العقلانية على القدرة الالهية : ففي خلق

---

١ ـ يقول مثلا عن يوسف : « ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات » (سورة غافر ، ٣٤) ، كذلك راجع سورة « البينة » .

٢ ـ « فليأتوا بحديث مثله ان كانوا صادقين » (الطور، ٣٤) . « ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله ، وادعوا من استطعتم من دون الله » (يونس ، ٣٨) .

٣ ـ الاسلام في تعريف القرآن قديم ، لا يبدأ بمحمد . فكل الرسل الحقيقيين منذ آدم وكل الذين اتبعوهم كانوا مسلمين ، أي موحدين مؤمنين يعبدون الله .

السماوات والارض ، واختلاف الليل والنهار ، وتوالد الحيوان ، ودوران الكواكب والافلاك ، وتنوع خيرات الحياة الحيوانية والنباتية تنوع رائع التطابق مع حاجات البشر ، « آيات لأولي الالباب » (**آل عمران ، ١٩٠**) .

واحد الامثلة النموذجية على هذه المحاكمات نجده في دحض ناموس التثليث المسيحي . فالقرآن يرفض هذا الناموس استنادا الى ما كان محمد يعتقد انه التاريخ ، والى ما ينسب للمسيح ذاته من قول ينفي به عن نفسه صفة الالوهية . وليس هذا فحسب ، بل ان المسيحيين مدعوون الى ان « لا يغلوا » في دينهم فلا يقولوا بما لا يعقل . « انما الله اله واحد ، سبحانه ان يكون له ولد ؛ له ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا » (**النساء ، ١٧١**) . و « ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل ، وامه صدّيقة » ، ولكنهما كانا بشرا كالآخرين ، « كانا يأكلان الطعام » (**المائدة ، ٧٥**) . « لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم . قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا ؟ » (**المائدة ، ١٧**) . ولذلك ، « يا اهل الكتاب ، لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق . انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله. وكلمته القاها الى مريم ، وروح منه . فآمنوا بالله ورسله ، ولا تقولوا ثلاثة . انتهوا خير لكم . » (**النساء ، ١٧١**) .

وفعل « عَقل » (بمعنى : ربط الافكار بعضها ببعض ، حاكم ، فهم البرهان العقلي) يتكرر في القرآن حوالي خمسين مرة . ويتكرر ثلاث عشرة مرة هذا السؤال الاستنكاري ، وكأنه لازمة : « أفلا تعقلون ؟ » . والكفار ، اولئك الذين يرفضون الاستماع الى دعوة محمد ، يوصفون بانهم قوم لا يعقلون ، لانهم قاصرون عن اي جهد عقلي يهز تقاليدهم الموروثة (٤) . وهم بهذا كالعجماوات والانعام، بل اكثر عجمة (٥). ولذلك كان الاب « هنري لامنس » على حق في قوله ان محمدا « ليس بعيدا عن اعتبار الكفر عاهة من عاهات الفكر البشري ». فالكفار ــ ككل المحافظين في كل العصور ــ يقولون انه يكفيهم ان يتبعوا ما كان عليه آباؤهم ، ومحمد ــ ككل المجددين ــ تستثيره هذه الحماقة : افلا يدركون ان آباؤهم قد اعملوا فكرهم قبل ان يضعوا قواعد حياتهم (٦) . ولذلك يكره الله هؤلاء الناس الذين لا يريدون ان يعيدوا النظر في أسس تفكيرهم (٧) . ولئن كان يرسل الآيات على وجوده وارادته ، واهمها الآيات

---

٤ ــ « ومنهم من يستمعون اليك ، افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ؟ ومنهم من ينظر اليك ، فانت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون ؟ » (يونس ، ٤٢ و ٤٣) .

٥ ــ « ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء او نداء . صم بكم عمي فهم لا يعقلون » (البقرة ، ١٧١) . « ارايت من اتخذ اله هواه ، افانت تكون عليه وكيلا ؟ ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ! ان هم الا كالانعام ، بل هم اضلّ سبيلا » (الفرقان ، ٤٣ و٤٤) .

٦ ــ «واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا . او لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون ؟ » (البقرة ، ١٧٠) .

٧ ــ « ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » (الانفال ، ٢٢) .

المنزلة على نبيه محمد ، فلكي يفهمها الناس ويجعلوا منها أساسا لتفكيرهم (٨) . وبرى الله يقدم البينة الفاصلة ، ثم يختتم البرهان بقوله : « كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون » (**الروم ، ٢٨**) . ولما كان الانسان حرا فأقصى ما يسع الله فعله هو ان يضع امامهم هذه الآيات ، هذه البينات التي ستكون حاسمة قاطعة بمجرد ان يعملوا حواسهم وملكة المحاكمة فيهم . فان فعلوا فلعلها تهديهم الى الايمان (٩). فان اهتدوا كانوا « عالمين » (١٠) ، وكان لهم نصيب مما جاء الرسول من العلم (١١) ، هذا العلم الذي هو نقيض الجاهلية والجهل، جهل الانسان البدائي قبل الوحي (١٢)، الذي يأتي بالحق والصدق (١٣) . واما من ظل على كفره فهو الجاهل بارادته ، ذلك الذي « يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » (**لقمان ٢٠**) . ولأمثال هذا يجب ان يقال : « هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ؟ ان تتبعون الا الظن ، وان انتم الا تخرصون » (**الانعام ، ١٤٨**) .

على ان الفهم العقلي للحقيقة لا يكفي وحده . فيهود المدينة مثلا كانوا يفهمون الدعوة كل الفهم ، ولكنهم كانوا لا يلبثون ان يحرفوها عامدين (١٤) . وكذلك ينبغي الانتقال من العقل المحض الى العقل العملي ، وادراك ان الخير والمصلحة هما في اتباع ما امر به الله ، والالتحام بالجماعة التي يبنيها رسوله بأمر منه . ولما كان المكيون قبيلة من التجار ، وكان المدنيون قد أعتادوا النشاط التجاري ، فلقد كان محمد – ليرسخ في أذهانهم هذه الفكرة ، فكرة وجوب الايمان العامل ، ثم الولاء النضالي – كثيرا ما يستخدم حججا ذات طبيعة تجارية ، حججا كانت تأتيه عفو الخاطر لانه كان هو نفسه قد قضى عمره في الوسط التجاري ، وكان يزرع خطبه بتعابير تجارية، كما اثبت ذلك « شارل توراي » عام ١٨٩٢ بصورة مفصلة ، تعميقا لملاحظة اوردها

---

٨ – ان في ذلك لآية لقوم يتفكرون » (النحل ، ٦٩) « انا منزلون على اهل هذه القرية رجزا من السماء بما كانوا يفسقون ، ولقد تركنا منها آية بينة لقوم يعقلون » (العنكبوت ، ٣٤ و٣٥) . « انا انزلناه قرآنا عربيا لعلهم يعقلون » (الزخرف ، ٣) . الى آخره ..

٩ – « ألم يأن للذين آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ، ولا يكونوا كالذين اوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الامد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون » (الحديد ، ١٦) .

١٠ – « وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون » (العنكبوت ٤٣) .

١١ – « قل ان هدى الله هو الهدى ، ولو اتبعت ملتهم بعد الذي جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا نصير » (البقرة ، ١٢٠) . « الحق من ربك فلا تكن من الممترين . فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكافرين » (آل عمران ، ٦١) .

١٢ – « افحكم الجاهلية يبغون ؟ ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون ؟ (المائدة ، ٥٠) . « واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقالوا لنا اعمالنا ولكم اعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين » (القصص ، ٥٥) ، « قل افغير الله تأمروني اعبد ايها الجاهلون ؟ » (الزمر ، ٦٤) .

١٣ – « انا انزلنا اليك الكتاب بالحق » (الزمر ، ٢) . و « الذي جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون » (الزمر ، ٣٣) .

١٤ – « افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون ؟ » (البقرة ، ٧٥) .



« اوغست موللر » . ويكفينا هنا ان نترجم الخلاصة التي يختتم بها « شارل توراي » دراسته الدقيقة عن « مصطلحات اللاهوت التجارية في القرآن » :

العلاقات المتبادلة بين الله والانسان هي علاقات تجارية بحتة . فالله هو خير الماكرين . يسع علمه السماوات والارض ، وكل شيء لديه بحساب وميزان . وهو قد وضع اللوح المحفوظ وميزان الحسنات والسيئات ، وجعل نفسه قدوة للتجارة الحسنة . والحياة صفقة ، يربح فيها المرء او يخسر . فمن عمل صالحا او طالحا (من « كسب » خيرا او شرا) فله جزاؤه ، حتى في الحياة الدنيا . وبعض الديون مؤجلة لان الله ليس بالدائن الملحاح . كما ان المسلم يقرض الله حين يدفع سلفا ثمن الجنة ، فتحسن تجارته . اما الكافر فقد باع الحق الالهي بالثمن البخس ، ولذلك يفلس . وكل روح رهينة بما عقدت من دين . فاذا جاء يوم البعث اجرى الله حساباته الاخيرة مع البشر ، فقرئت اعمالهم في اللوح المحفوظ ووضعت في الميزان ، ثم استوفى كل حقه ، مسلما كان أم من اهل الكتاب . ولكن للمسلم ترجيحا لان له اجرا مضاعفا على ما قدمه من عمل صالح » .

ويختتم « توراي » دراسته بقوله : « من الصعب ان يتصور المرء لاهوتا اكثر دقة رياضية » . ودقة الرياضيات تفترض العقلانية . وهذا بالطبع لا يعني ان كل الاشياء ، في هدى العقيدة القرآنية ، تدرك بالعقل . فكثير منها لا يبلغه العقل ، وهذه بالذات آية من آيات الله على قدرته وعلى احاطة علمه . وهذه الاشياء التي لا قبل للعقل البشري ان يدركها بقوته وحدها ، يكشف الله للناس عن بعض منها بواسطة انبيائه ، اما باقيها فيظل الى الابد في عالم الغيب . ومهمة العقل هي ان يفهم صدق ما تقوله رسالات الرسل عن المجهول الذي لا طاقة له على معرفته ، وان يدرك ايضا ان مصلحته هي في اطاعة تعاليمهم .

وهنا ، بالطبع ، يظهر الايمان ، هذا العنصر اللاعقلاني ، والضروري مع ذلك لكل دين وربما لكل عقيدة غير دينية . فانت واجد اناسا يبدون متماثلين في المواهب ، متماثلين في الظروف ، ثم يقفون امام ظاهرة واحدة فتكون لهم مواقف مختلفة . بعضهم يؤيد وبعضهم ينكر . بعضهم يؤيد بجماع قلبه وبعضهم بطرف لسانه . ولا معدى لنا عن تفسير لهذا الاختلاف . فاذا نحن كافحنا غير المؤمنين فلا بد لنا ، كيما ندينهم ونتوعدهم بالعقاب ، من ان نعترف لهم ببعض المسؤولية في رفض الايمان . وهذا ، في الاديان ، يصطدم بناموس القوة الالهية المطلقة ، ويضع المرء امام معضلة لا حل لها ، هي معضلة الخيار بين اتهام السماء بالعجز النسبي وبين اتهامها بالظلم .

اما فكرة الايمان في القرآن فتقف عند الاعتصام العنيد ، عبر فعل ارادي يأخذ بجماع النفس ، بهذا الايمان الذي منحه الله مجانا لعباده .

ولكن الايمان يظل على صلة مباشرة بالاقتناع العقلي . وآية ذلك ان كافرين ظلوا دهرا طويلا على كفرهم ، فانزل الله عليهم من آياته مصائب حاقت بهم ، فكفروا باشراكهم الماضي وقال الله انهم اصبحوا مؤمنين ، ثم اضاف انهم آمنوا بعد فوات

الاوان فلن ينجيهم ايمانهم من العذاب (١٥) . ان الآيات التي تروي ذلك تحمل الدليل على ان هنالك تماثلا بين الايمان وبين الاقتناع (العقلاني) امام البينة . وما يفعله الله هو الاذن للبينة الموضوعية بأن تحدث اثرها المقنع (١٦) . وجدير بالتأمل ان نفس الآية التي تبرر التسامح ، وتشير الى هذه المشيئة الربانية ، تتحدث في الوقت نفسه عن العقل والاقتناع العقلاني : « ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا . افأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ؟ وما كان لنفس ان تؤمن الا ان يشاء الله ، ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون » **(يونس ، ٩٩ و ١٠٠)** .

ولا نستطيع ان ننكر ان الايمان القرآني هو شيء اكثر من مجرد الاقتناع العقلاني ومن تقبّل الحقائق الموحى بها الى الرسول . ذلك ان هذا الاقتناع يستتبع موقفا يلتزم به الكائن كله . فالايمان يهب خلاص النفس ، ويؤمن من الخوف (وان كان في الوقت نفسه ينمي الخوف من الله) ، ويمنح الصبر والتجلد ، والقدرة على تحمل المهانة والمشقة في سبيل الله ، والتواضع ، وارادة المغامرة بكل شيء من اجل الله والقيام بالطيب الصالح من الاعمال . ولكن هذا لا يفترض بالضرورة وجود عنصر لا عقلاني في عملية اكتساب ذلك الايمان . ولن تجد في كل القرآن اي حديث عن ايمان يأتي عفوا ، باشراق حدسي لا عقل فيه . صحيح ان الوحي هبط على محمد وسط الرعدات الصوفية ، ولكن الحديث الذي يصف لنا هذه الرعدات في فرائص الرسول يؤكد انه في بداية الامر تشكك في مصدرها ، وتساءل أليس الذي به من وحي الشيطان ، فذهب يحدث بذلك « المختصين » في شؤون الوحي مثل ورقة بن نوفل ، ابن عم زوجته ، وهو الموحد الباحث عن الله ؛ كما اقتضى الامر ان يشجعه اهله ، وان يتبادل الحديث مع جبريل ، وان يخضع هذا الملاك لاختبارات تثبت له ان ما يحمله اليه كان حقا رسالة الهية (١٧) . ولئن كانت معلومات الاحاديث هذه

---

١٥ ـ « فلما راوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين . فلم يك ينفع ايمانهم لما راوا بأسنا . سنة الله التي قد خلت في عباده . وخسر هنالك الكافرون » (غافر ، ٨٤ و٨٥) . « هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي ربك او يأتي بعض آيات ربك ؟ يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل وكسبت في ايمانها خيرا . قل انتظروا انا منتظرون » (الانعام ، ١٨٥) .

١٦ ـ « ان هو الا ذكر للعالمين ، لمن شاء منكم ان يستقيم ، وما تشاءون الا ان يشاء الله » (التكوير ، ٢٧ ـ ٢٩) .

١٧ ـ بعد ان يروي الطبري حكاية استشارة ورقة بن نوفل، يروي عن خديجة زوجة محمد انها قالت له تحدثه عن جبريل : « يا ابن عم ، اتستطيع ان تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك اذا جاءك ؟ قال نعم . قالت : اذا جاءك فأخبرني به . فجاءه جبرئيل عليه السلام كما كان يأتيه، فقال رسول الله (ص) لخديجة : يا خديجة ، هذا جبرئيل قد جاءني . فقالت : نعم ، فقم يا ابن عم ، فاجلس على فخذي اليسرى. فقام فجلس عليها . قالت : هل تراه ؟ قال نعم . قالت : فتحول فاقعد على فخذي اليمنى . فتحول فجلس عليها . فقالت : هل تراه ؟ قال نعم . قالت : فتحول فاجلس في حجري . فتحول فجلس في حجرها . قالت : هل تراه ؟ قال نعم . فتحسرت ، فألقت خمارها ورسول الله (ص) جالس في حجرها ، ثم قالت : هل تراه ؟ قال : لا. فقالت : يا ابن عم، اثبت وابشر ، فوالله انه لملك وما هو بشيطان » . (المترجم : راجع الراوية بهذا النص في تاريخ الطبري ، ج ٢ ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣ . راجعها ايضا في سيرة ابن هشام ، ج١ ص ١٥٧) .

غير كافية لاقناعنا ، ككل ما يأتي من هذا المصدر ، فهي هنا مؤيدة بالقرآن ، والقرآن وثيقة لا يرقى الى صحتها شك . فنحن في القرآن نرى الله يرد على اولئك الذين يصفون الوحي بأنه حدس يبعث مصدره على الاسترابة وتعصى صحته على البرهان. والرد الالهي لا ينكر على هؤلاء المعترضين حقهم في الاعتراض ، ولكنه يرى أن هذا الاعتراض هنا لا يستند الى أساس . فمحمد لم يكن في نوبة مرض ، بل هو في رعشاته تلقى رسائل واضحة نقلها اليه كائن غير انساني (جبريل) ، ولكنه كائن موجود حقا ، مطاع وامين ، وذلك في ظروف محددة وامكنة معرّفة : « ما ضل صاحبكم ولا غوى ، وما ينطق عن الهوى . ان هو الا وحي يوحى ، علّمه شديد القوى ذو مِرّة ، فاستوى وهو بالافق الاعلى ، ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى ، فأوحى الى عبده ما أوحى . ما كذب الفؤاد ما راى . أفتمارونه على ما يرى ؟ » (**النجم** ، ٢ ـ ١٢) . « انه لقول رسول كريم ، ذي قوة عند ذي العرش ، مكين مطاع ثم أمين . وما صاحبكم بمجنون . ولقد رآه بالافق المبين . وما هو على الغيب بظنين . وما هو بقول شيطان رجيم » (**التكوير** ، ١٩ ـ ٢٥) . اذن فهناك ـ خلافا لما يقوله يحيى مبارك (١٨) ـ فرق جذري بيّن هذا الايمان المبني على وحي معقول ، قام بنقله ، في ظروف تضمن له الصدق ، كائن يمكن ان يتصل به بعض البشر وان كان غير بشري ، وبين ذلك الايمان العفوي الحدسي ، المبني على شعور باليقين داخلي لا سبيل الى وصفه .

ولو اننا شئنا المقارنة بين هذه النظرة الى الوحي وبين تلك التي تحملها الديانات الاخرى ، ولا سيما في العهد القديم والعهد الجديد ، لأفرطنا في الابتعاد عن الموضوع فلنكتف اذن بملاحظات قليلة .

فاذا كان القرآن يحكم العقل دعما للوحي ، فمعنى ذلك انه يعتبر الوحي مؤلفا من اقوال معقولة ، في متناول العقل البشري او في غير تعارض معه على الاقل . وصحيح ان ما ينطق به الرسل من وحي يأتي بمعطيات ما كان للانسان ان يكتشفها بنفسه ؛ ولكن القرآن يقدم حججا عقلانية تدلل على انه ينبغي الايمان بهذا الوحي وتصديقه ، كما نستمع مثلا الى معلومات عن بلدان بعيدة ، يرويها لنا اناس نثق بصدقهم ، فنعتبر هذه المعلومات صادقة . وهذا بالاضافة الى حجج اخرى عقلانية جدا تثبت لنا ان من المصلحة اتباع التعاليم التي يأتي بها الوحي .

في مقابل ذلك ، نجد العهد القديم اكثر الحاحا بكثير على ما للحكمة الربانية من خصائص خفية تمتنع على الادراك . صحيح ان « يَهوه » يكشف عن بعض من مقاصده وبعض من مشيئته وبعض من طبيعته عن طريق آباء الاسباط والرسل وغيرهم . بل هو قد يعطي اشارات على صحة الرسالة التي ينقلها رسله الحقيقيون، كما فعل بمعجزة « الكرمل » ليؤيد « ايليا » . اي ان ما يستعين به ايضا هنا ، وصولا الى قناعة الانسان وانصياعه ، هو الخوف من الرب والثقة بالرب ، هو

---

١٨ ـ في دراسته بالفرنسية : « ابراهيم في القرآن » (باريس ، ١٩٥٨) ، التي تعطي عن محمد صورة شبه مسيحية .

الايمان . على ان هذه الثقة ليست ابدا مطلوبة كامر لا بد منه للبرهان على وجود « يهوه » او للاقتناع بالمقدمات العقلية التي يفترضها مضمون وحيه . فنحن هنا في مرحلة سابقة للنقد ، مرحلة تسليم لا مجال فيها للشك بأي شيء من ذلك . وما هذا الايمان الا الثقة المطمئنة بما لرب اسرائيل ورئيسها غير الانساني من مقاصد عميقة ، سرية ، تمتنع على الفهم . انه ثقة ابراهيم الذي يطلب اليه « يهوه » ان يضحي بابنه ، فتطرح هذه الثقة مثالا وقدوة . فتعاليم الرب ، التي ينقلها الناطقون باسمه ، المرسلون ، لا ينبغي ان تناقش . وعلى هذا الصعيد العملي ، السياسي ، انما توضع المسالة . وهي تطرح ضد « الرسل الكاذبين » أي ذوي الاتجاه المعاكس للتيار الذي انتصر بعد الخروج (والذي لم تصلنا آثارهم مع الاسف) وذلك بتحريك الحجة العملية : حجة ان ما تنبأوا به لم يتحقق . ومرة اخرى ، في عهد الرسل ، تظهر فكرة التعارض بين حكمة الانسان والحكمة الربانية ، ويكون ذلك اولا بقصد استبعاد الحسابات السياسية العقلانية التي يقول بها مستشارو ملوك فلسطين ، انصار مقاومة التوسع الآشوري « ويل للحكماء في أعين أنفسهم » (اصحاح **اشعيا** ٥ : ٢٢) . « قال يهوه : ... ها انذا اعود أصنع بهذا الشعب عجبا وعجيبا فتبيد حكمة حكمائه ويختفي فهم فهمائه (**اشعيا** ٢٩ : ١٤) . ولئن ظهرت بعض العقلانية منذ بدايات عهد الملكية بغية دراسة الشكل الذي يتجلى به عمل «يهوه» على الارض، ففي عهد الكوارث كان اسحاق ، على الصعيد السياسي ، في طليعة المنادين بالايمان غير المشروط بيهوه ، الايمان الذي يقتضي رفض تقديرات الحكماء ، لا بوصفها حججا ومحاكمات ، بل باعتبارها اشارات على ضآلة الثقة بالسيد العلوي .

ثم تزداد هذه الفكرة نموا في اسفار « **الجامعة** » و « **الامثال** » و « **المزامير** » . ومرجع ذلك فيما يبدو هو ان العقل الانساني بدأ ينمو في الوسط الاسرائيلي ، ويحتجز لنفسه صعيدا من النفوذ ، يتخيل ان له فيه ان يحكم على شؤون هذه الارض بقواه الخاصة ، فوجد مؤلفو التوراة ان من الضروري محاربة هذه الحال الفكرية : لا محاربة العقل في ذاته ، ولكن محاربة الكبرياء التي قد تقود الى الافراط في استخدامه . ولذلك حدوا من ميدان نشاط هذا العقل ، باعتبار ان الحكمة عطية من «يهوه» وانها الصورة التي تتجلى فيها ارادة « يهوه » امام أعين الناس ، بينما حكمة يهوه هي وحدها الكاملة ، والايمان الاعمى به هو السبيل الى سد ثغرات العقل البشري العاجز عن ان يقود وحده الحياة اليومية لكل فرد ، والعاجز ايضا (كما يرينا ذلك الاصحاح ٢٨ من سفر **ايوب**) عن ان يدرك « من أين تأتي الحكمة واين هو مكان الفهم » وان يعرف وحده اسرار الحكمة الالهية الكامنة في الطبيعة . « توكل على الرب بكل قلبك ، وعلى فهمك لا تعتمد ... لا تكن حكيما في عيني نفسك . اتق الرب وابعد عن الشر » . (**الامثال** ، ٣ : ٥ و٧) . « المتكل على قلبه هو جاهل . » (**الامثال** ، ٢٨ : ٢٦) . ذلك ان هناك معرفتين ، حكمتين ، وليس بينهما الا واحدة حقيقية . والحكمة الحقيقية الوحيدة هي تلك التي تأتي عطية من الرب بالايمان المسبق به، على عكس التسلسل القرآني : «ذوقا صالحا ومعرفة علمني لاني بوصاياك آمنت . » (**المزامير** ، ١١٩ : ٦٦) .

على ان الاتصال بالعقلانية الاغريقية ، هذا الجهد الباحث عن تفسير علماني للكون ، الحامل معه امجاد الحضارة اليونانية ، قد طرح مشكلات جديدة كل الجدة . اذ ان « حكمة هذا العالم » لم تعد ما كان يُعرف من قبل من تخريفات « الحكماء » العجائز او هذر السياسيين المستحق دائما للنقد ، بل غدت مجموعة من الحقائق القابلة للبرهان عقلانيا وانطلاقا من مقدمات يقبلها الجميع . ومنذ ذلك الحين اصبح للوحي الانجيلي صورة اخرى : اصبح مجموعة من المعطيات غير القابلة للاثبات أو - على الاقل - من معطيات تنقلت دون اهتمام باثباتها . واخذ اليقين يتحول الى رأي مسبق واهم ، والافكار المتوارثة تكشف عن جوهرها المتعسف . ولكن ، في الوقت نفسه كان هناك اشخاص يحرصون على تلك الافكار ، ولا سيما على ما تفرضه لحياتهم من اتجاه، وعلى ما تحمله ايضا من معاني الولاء الوطني، فاستعاروا الاسلوب اليوناني لتنظيرها . ومن المعروف ان زعيم هذا الاتجاه التنظيري كان « فيلون » الاسكندراني : كان الجديد في أمره انه جعل همه تبرير الوحي ، واكتشاف بينات تثبت صحته. وكان مستنيرا ، يفسح للفلسفة مكانها الذي تستحق، ويقبل المحاكمة العلمانية على انها مصدر للمعرفة ثانوي وتابع ، تخدم الوحي كما كانت « هاجر » تخدم « سارة » . وهكذا كان أول من طرح ، على أوسع مدى ، مشكلة علاقات الايمان والعقل ، هذه المشكلة التي ظلت تشغل العالم بعده طوال ألفين من السنين .

اما في فلسطين فالنساكة اليهودية لم تستطع دون ريب ان تبلغ ما بلغه حكيم الاسكندرية الكبير من هضم للفكر الاغريقي وتقبل له ، ولم يستطع الشعور الشعبي - بتأثير نصوص الاسفار المتأخرة التي اشرنا اليها - الا ان يثور على « حكمة هذا العالم » ، الحكمة المرتبطة بالالحاد ، وبالاثراء ، وبخيانة القيم الوطنية . وهذا ما نجد اقصى التعبير عنه في المسيحية الاولى الوليدة في ذلك الوسط . صحيح ان كلام يسوع كان نقاشا وحجاجا ، وان معجزاته كانت اشارات وبراهين ، ولكن ذلك كله لم يقنع احدا ، بل وجد فيه « يوحنا المعمدان » لغزا أعياه (١٩) ، ودفع الفريسيين والكهنة - وقد ادهشهم ولكنه لم يقنعهم - الى موقف زائف منافق (٢٠) . كما ان عمل يسوع وشخصيته كانا مصدرا للعجب ، لان طابعهما المتناقض في ظاهره ، طابعهما اللاعقلاني ، كان حجر عثرة ، فلا منجى منه الا بالايمان غير المشروط وغير العقلاني . وهذا نجده واضحا كل الوضوح في الكلمة الشهيرة التي وجهها يسوع الى

١٩ - (اما يوحنا فلما سمع في السجن بأعمال المسيح ارسل اثنين من تلاميذه وقال له : انت هو الآتي ام ننتظر آخر ؟ » (انجيل متى ، ١١ : ٢ و٣) .

٢٠ - ولما جاء الى الهيكل تقدم اليه رؤساء الكهنة وشيوخ الشعب وهو يعلم ، قائلين : بأي سلطان تفعل هذا ومن اعطاك هذا السلطان ؟ فاجاب يسوع وقال لهم : وانا ايضا اسألكم كلمة واحدة فان قلتم لي عنها اقول لكم انا ايضا بأي سلطان افعل هذا . معمودية يوحنا من اين كانت : من السماء ام من الناس ؟ ففكروا في انفسهم قائلين : ان قلنا من السماء يقول لنا فلماذا لم تؤمنوا به ، وان قلنا من الناس نخاف الشعب لان يوحنا عند الجميع نبي ، فاجابوا يسوع وقالوا : لا نعلم » . (متى ، ٢١ : ٢٣ - ٢٧) (المترجم : الاخطاء النحوية هنا من الترجمة « الرسمية » للانجيل) .

« توما » ، بعد قيامه من الموت ، يؤنبه فيها : « لأنك رايتني يا توما آمنت . طوبى للذين آمنوا ولم يروا » . انجيل **يوحنا** ، ٢٠ : ٢٩) ، ولكن المسيح كان قبل ذلك بوقت طويل قدصدمته هذه الحاجة الى البينات لدى الناس : « **الا تؤمنون ان لم تروا آيات وعجائب ؟** » (**يوحنا** ٤ : ٤٨) . اما « بولس » فيوغل بعيدا في هذا الاتجاه الذي يمثله «يوحنا» ، ويعود الى التذكير بما في اسفار العهد القديم ومزاميره من تنديد بحكمة الحكماء وفهم الفهماء ، متبنيا ذلك كله وهو يتابع قائلا : « مكتوب سأبيد حكمة الحكماء وارفض فهم الفهماء . اين الحكيم ؟اين الكاتب ؟ اين مباحث هذا الدهر ؟ ... نحن نكرز بالمسيح مصلوبا ، لليهود عثرة ولليونانيين جهالة ... جهالة الله احكم من الناس ... لما اتيت اليكم ايها الاخوة مناديا لكم بشهادة الله اتيت ليس بسمو الكلام والحكمة ... كلامي وكرازتي لم يكونا بكلام الحكمة المقنع ، بل ببرهان الروح والقوة ، لكي لا يكون ايمانكم بحكمة الناس بل بقوة الله » . « **الرسالة الاولى الى الكورنثيين** ، ١ : ١٩ و٢٠ و٢٣ و٢٥ ، ٢ : ١ و٤ - ٥) .

ولقد قيل انه لا يصح ، في العهدين القديم والجديد وما يمثلانه من سمات تاريخية عبرية خاصة ، ان نطبق مقولات التاريخ اليوناني الذي كان مصدر وحي الغنوصية (٢١) والفلسفة الحديثة . واصحاب هذا الراي يقولون ، بصورة خاصة ، ان الايمان لدى العبريين ليس شيئا متميزا عن الفهم ، وان هذا بدوره لا يختلف عن العمل والحياة ، فالايمان فهم ومعرفة ، وليس - كما كان عند افلاطون - احدى الصور الدنيا للمعرفة . ومن المؤكد ان هذا الراي لا يخلو من صحة، ولكننا مع ذلك ، في العهد الجديد وعلى الاقل في تيار كامل يجتاز العهد القديم ، نجد ان المحاكمة الانسانية تعتبر غير ملائمة ابدا لمقاربة الكنه العميق لحقيقة العالم ، اي لمعرفة الله ، وان العقل البشري يتعارض بصورة جذرية مع حدس الالوهية المكتسب بتجربة حميمة انية ، تجربة مباشرة منيعة على الوصف ، سابقة لكل برهان او غريبة عن اي برهان ، تمنح الشعور بالالتقاء الحميم مع وجود الله وارادته .

على ان التحول عاد الى الظهور مرة اخرى منذ النصف الثاني من القرن الثاني للميلاد ، اذ رجع الفقهاء المسيحيون الى المشكلة كما طرحها « فيلون » ، واعادوا ادخال الفلسفة الاغريقية في هيكل العقيدة المسيحية ، وتوسعوا في الافكار التي طرحها ذلك الحكيم الاسكندراني حول العلاقات بين الايمان بالوحي وبين البرهان العقلاني . صحيح ان بعضا من هؤلاء الفقهاء ، بمثلهم « ترتوليان » ، رفضوا القول بأي برهان عقلاني على المعطى الموحى به . يقول « ترتوليان » : « تعسا لأرسطو الذي علّم (الهراطقة) الجدل ، الجدل القادر بالسواء على البناء وعلى الهدم ، الزئبقي في قضاياه ، العدواني في تخميناته ، غير المرن في محاكماته .. اية صلة مشتركة توجد بين اثينة والقدس ، بين « الاكاديميا » والكنيسة ؟.. وليذهب الى جهنم اولئك الذين اصطنعوا مسيحية زينونية ومسيحية افلاطونية ومسيحية جدلية . فما نحن

---

٢١ - قبل مجمع اللغة العربية هذه الكلمة ترجمة لكلمة Gnosticisme ، تعبيرا عن النزعة الفلسفية التي ظهرت في المسيحية الاولى مستهدفة ادراك كنه الاسرار الربانية . (المترجم).

بحاجة الى اي شرح للمعرفة بعد ان نلنا المسيح يسوع ، ولا الى اي تنقيب بعد الانجيل ... ما دمنا مؤمنين فلسنا بحاجة الى الايمان بأي شيء آخر » . ويقول عن موت « ابن الرب » وانبعاثه : « علينا ان نؤمن بذلك ايمانا كليا لانه غير معقول... انه مؤكد لأنه مستحيل » . على ان الاكثرية الكبرى من هؤلاء اللاهوتيين المسيحيين كانوا يرون انه لا بد للعقل - بشكل او بآخر - من ان يتدخل ، لأن بوسعه ان يكشف عن حقائق لم يوح بها ، وان يقدم دليلا اضافيا على مضمون الوحي . وهكذا! انتصرت تدريجيا فكرة ان الوحي معقول ، وان استحالة التدليل العقلاني عليه بالمعطى الموحى به ذاته تجعل من المعقول أن نثق بالرسل حَملة هذا الوحي وان نصدق ما يأتون به . هذا ما يقوله « اغسطين » قبل محمد . السنا في المعرفة العادية ، وحتى في الفلسفة ، نسلم بحقيقة بعض القضايا دون ان يقوم على صحتها دليل قاطع ؟ السنا نثق بأقوال بعض الرواة ، كالمسافرين الذين يحدثوننا عن مدن وبلدان لم نرها قط؟ ولئن كانت مصادر المعرفة لدى المانويين موضع شبهة ، فالمسيحيون يستطيعون الاعتماد على الانجيل وعلى العهد القديم لأنهما ثابتان تاريخيا ولأنهما أهل للثقة . هذا ، بصورة مجملة ، هو التيار العقلاني الذي كانت له الغلبة في مسيحية القرون الاولى . وهو تيار نراه جليا في سوريا لدى كبار فقهاء القرنين الرابع والخامس ، « أفرعات » و « افريم » و « فيلوكسين » ، الذين اثبت « تور أندري » منذ سنوات طويلة أثرهم غير المباشر على القرآن . وكذلك نجد في هذا التيار، ومنذ ذلك الحين، تلك الفكرة العقلانية و « الذهنوية » (٢٢) للايمان ، التي تبدو أساسية لدى محمد .

ولكن الآية لا تلبث ان تنقلب مرة اخرى ، اذ ان اولوية الايمان (هذه الاولوية التي تبدو طبيعية في منظار التقوى الشعبية على طريقة « ترتوليان » ، هذا المنظار الذي هو اللاهوتية الضمنية للمستضعفين ، الحذرين بحكم وضعهم من كل محاكمات العلماء والمفكرين ولو كانت حسنة القصد) تلقى دعما غير منتظر - على صعيد الكرامة الفكرية نفسها - لدى اللاهوتية الصوفية المستوحاة من « الافلاطونية الجديدة » ، هذه النزعة التي تظل حية على مر العصور ، وان تراجعت احيانا وفسرت على غير صفائها احيانا اخرى ، والتي وجدت اول صياغة مطورة لها في المشرق في مطلع القرن السادس . فبتأثير هذه النزعة يتحول الايمان ، من ثقة بالله او ولاء ارادي للحقائق التي يكشفها العقل ، الى حالة « لاهوتية روحانية » يبلغها الانسان بالتأمل الصوفي ، اذ يحس بالله خلال هذا التأمل ويرتقي الى معرفة مفارقة ، علوية ، لا سبيل الى قياسها بما تستطيع المناهج الاخرى ان تقدمه. وهذه الفكرة ، فكرة أولوية الايمان من غير محاكمة عقلية ، نلتقي بها فيما بعد لدى الكثيرين من العلماء المسيحيين ، سواء استقوها من هذا المصدر او من مؤثرات اخرى . ومثال هؤلاء « يوحنا الدمشقي » ، في بداية القرن الثامن ، في سوريا . ثم نجدها لدى

---

٢٢ - ترجمة لكلمة Intellectualiste (وفقا للقياس الذي اقترحناه في الصفحات الاولى من هذا الكتاب) بينما تبقى كلمة « ذهني » ترجمة لكلمة Intellectuel (في احد معانيها) (المترجم) .

اللاتينيين . الذين يصوغون صورة كاملة للعلاقات بين العقل والايمان ، صورة يكون للعقل فيها دور التابع وتكون مهمته الكشف الجزئي عن كنه الاسرار التي يسلم بهـا الايمان ، بينما تكون لهذا الايمان أولوية على كل صعيد . حتـى اذا جـاء « توما الاكويني » ، في القرن الثالث عشر ، يؤيد هذه الفكرة بنفوذه الواسع ، اصبحت أقرب الى ان تكون في الكنيسـة حقيقة نهائية . يقول القديس توما : « ان صفات الله غير المرئية يحيط بها الايمان بطريقة لا يستطيعها العقل الطبيعي ، حين يرقى من المخلوقات الى الخالق » . « مثلا ، اذا رفض المرء او لم يُرد حقا ان يؤمن الا بواسطة العقل الانساني ، فان ادخال العقل يحط من قدر الايمان » .

في مقابلة هذا ، تبدو العقلانية القرآنية صلبة كأنها الصخر . وهـي عقلانية لا يبدو ان من الصواب ربطها مباشرة وبصورة احادية بالعقلانية الاغريقية ، بل تقوم في اطار الموقف الفكري الذي يتصف به المكيون . فتجار قريش الذين ثار عليهم محمد كانوا هم ايضا عقلانيين ، ولكنها عقلانية ساذجة ، مسكينة ، لا نبل فيها ولا هي تمثل نظرية متكاملة كما كان حال الفلسفة اليونانية . وكان المجتمع الذي ينتسبون اليه ، لاسباب تستحق ان يبذل الجهد لاستكشافها ذات يوم ، فقيرا بالاساطير والطقوس. طبيعي انهم كانوا يفترضون وجود كائنات فوق الطبيعة (وان كان بعضهم فيمـا يبدو يشكك بذلك) ولكن هذه الكائنات لم تكن اكثر من فصائل من البشر غير المرئيين ، الذين يتمتعون بقوى لا تفوق قوانا الا قليلا . وكان هذا لا يحدث كبير تغيير في صورة الانسان الخاضع لقوانين الطبيعة ،والذي يستطيع مع ذلك ان يستغل تناقضات هذه القوانين وثغراتها : انسانية قبلية ، هي انسانية الصحراء التي يبـدو ان المدينة التاجرة قد زادتها تأكيدا ، ويبدو فيها الانسان تماما على قياس قواه وعجزه، فهو ليس مستعدا للايمان الا بما يستطيع التوثق من آثاره ، وتقدير قوته وجدواه .

في مقابل ذلك ، كان محمد يطرح صورة الوحي التوحيدي النبيلة ، وهو وحي يراه معقولا عقلانيا ، منيعا على الدحض ، بالاضافة الى ما يفيء عليه من وجاهة صلته بالدول الكبرى المتمدنة ، بدنيا الثقافة والكتابة ، والكتب والعلماء . وكان يمتح ، دفاعا عن هذا الوحي ، من ينبوع الافكار المتدافعة عن اليهودية والمسيحية ، التي كان يستخدمها علماؤهما ، والتي وصلت الى مسامعه بالنقل الشفهي ، على انه بالطبع كان يرد على معارضيه بلغتهم وبأسلوب تفكيرهم ، ليبرهن لهم على عقلانية رسالته وعلى جدواها ، أي ـ بصورة جوهرية ـ على جبروت الله وعلى وحدانيته ، وعلـى صدق الوحي الذي ينقله هـو كرسول عربي . اي انه ، في مقابل عقلانية المكيين الجاهلية ، المتخلفة ، كـان يطرح عقلانيته المتمدنة . اما الصراع المكنون فـي قلب النظرة اليهودية المسيحية التي جعل منها نظرته فكان غريبا عنه . هذا الى ان عقلانية التفكير المسيحي لدى الكنيسـة السورية ، اقرب الكنائس اليه ، وعقلانية اليهودية التي كان على اتصال بها ، كانتا تغطيان على بقايا هذا الصراع فلا يظهر . ففي ذلك الحين لم يكن احد يرفع، في وجه الكنيسـة المظفَّرة أو في وجه الهيكل المحتفظ بقوته الفكرية ولو انهزم ، لواء الارسططالية الصافية التي عادت الى الانبعاث في القـرون التالية ؛ اذ كانت الكنيسـة والمعبد كلاهما قد تمثلا كل ما كانا يستطيعان هضمه مـن

العقلانية ، واخذا يستخدمانه ليقدما نفسيهما للناس ، لا كأمينين على الرسالة الآلهية فحسب ، بل ايضا كممثلين للعقل وللعلم . فكانت الفلسفة هي الخادمة المربوطة بركاب سيدها الوحي ، ومهمتها ان تعلي من جماله ومن شأنه . فلا غرابة اذن في ان يكون محمد التاجر المكي ــ وهو الكاره لضحالة تفكير محيطه على ضآلة زاده العلمي الشخصي ، والمفتتن بسحر الكتب المقدسة الآتية من عالم المتمدنين والعلماء ــ لم ير التناقض في رسالة المدنية المشتركة هذه ، وقدمها لمواطنيه كبديل وحيد لجهالتهم ، معقول وعقلاني .

وهكذا يتضح لنا ان مكان العقل في القرآن أعلى بكثير منه في الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية .

وناحية اخرى حاول بعضهم ان يجد فيها تفسيرا لما يزعمه في الاسلام من مناخ لا يشجع علي نمو الراسمالية ، هي النظرية القرآنية في القضاء والقدر . والحق ان في القرآن ، الى جانب آيات في السور الاسبق نزولا تلح علي حرية الانسان، نصوصا اكثر حداثة تتحدث عن الجبرية ، وان كانت تخفف من شأنها احيانا بعض الشيء . والواقع ان هذه انما كانت طريقة محمد في الرد على جبرية العقيدة الجاهلية، المنتشرة اذ ذاك في الوسط العربي والقائلة برجحان قوانين القدر العمياء التي تفرض نفسها على البشر وعلى الآلهة معا ، والتي هي صورة اولى لفكرة الحتمية في قوانين الطبيعة . فهو انما كان يستعيض عن جبروت القدر بارادة الله ، تلك التي يمكن على الاقل ان ترجى وتستعطف . ومن الواضح ان ما أشرت اليه من نصوص انما جاء مستقلا بعضه عن بعض ، مختلفا وفقا للظروف المختلفة . فلقد كان عليه ــ في وقت واحد ــ ان يشجع الناس على الايمان ، وان يفسر الاصرار عى الكفر لدى اناس كانوا يبدون محترمين واذكياء ، وان يجعل الجميع في خوف من الله واجلال له ، وان يعد المؤمنين بالثواب ويتوعد الاعداء بشديد العقاب . على هذه المطالب البسيطة القوية كانت تدور افكار محمد . ولذلك لم يكن حديث القدرية والجبرية لديه حديث اللاهوتي المتحذلق والمتمرس بالجدل العقلاني ، بل كان حديث الرجل العميق الايمان ، المقتنع بالقوة الالهية المطلقة ، والذي هو في الوقت نفسه رجل عمل ونضال. ولذلك كان ــ كما أحسن « غريبم » في وصفه ــ« يعتبر الاحداث الارضية كمحصلة لآثار الاعمال السماوية والانسانية معا » .

وما يهمني في حديثي هنا هو التدليل على ان فكرة القضاء والقدر تلك، المخففة هنا وهناك ، والتي تجد ما يناقضها في آيات اخرى ، لم تكن ابدا لتعيق العقيدة القرآنية عن الحث على العمل . فاذا كان القرآن يدعو المؤمن الى فضائل كالعدل بين الناس واحترام العهود والتعفف والاستقامة ، والى البر بالوالدين والاحسان الى ذوي القربى واليتامى واطعام المسافرين ، فمن الواضح ان ذلك يعني انه يعترف للانسان بقدر من حرية العمل او اللاعمل ، ولو في الظاهر على الاقل . بل ان هناك بعضا من وجوه النشاط الاجتماعي ، لا علاقة لها بالتقوى والبر في ذاتهما ، ينصح بها القرآن او على الاقل يسمح بها ويعتبرها من أمور الحياة الطبيعية . فالتجارة الشريفة مثلا يتكرر الحديث عنها كنشاط طبيعي : « يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا

اموالكم بينكم بالباطل ، الا ان تكون تجارة عن تراض منكم » (**النساء ، ٢٩**) . واذا كانت ثمار الارض تمجد في كثير من المواضع كأمثلة لجلال ما صنع الله ، ولا سيما الحبوب والفاكهة والمراعي (٢٣) ، فذلك يعني بالضرورة تشجيعا للزارعين والرعاة على العمل استزادة من هذه العطايا الالهية . والدعوات الى الجهاد المقدس ، أليست حثا على نوع آخر من العمل ؟ الا يوصي القرآن بالشجاعة وبالصلابة امام العدو والصمود في المعركة ؟ « فلا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون » (سورة **محمد ، ٣٥**) . وصحيح ان الله يعد بتقديم المعونة ، ويقدمها فعلا ، وانها عامل جوهري في النصر ، ولكنها لا تعفي الانسان ابدا من ان يكافح بما بين يديه من وسائل انسانية. انظر كيف يعين الله داود ، الرسول الحداد ، في عمله : « ولقد آتينا داوود منا فضلا ـ يا جبال اوّبي معه والطير ـ وألنّا له الحديد ، ان اعمل سابغات وقدر في السرد » (**سبأ ، ١٠ و ١١**) .

في كل هذا لا نجد اية دعوة للقعود انتظارا لعون الله . وصحيح ان في القرآن آيات عديدة تحذر من فتنة متاع الحياة الدنيا وما تمثله من سراب زائل ، وان الصوفيين المتأخرين رأوا في هذه الآيات دعوة الى الزهد والى الابتعاد عن الشؤون الدنيوية والانصراف بكليتهم الى البحث عن الله ، كما انه لا يستبعد ان يكون بعض معاصري الرسول انفسهم قد انتهوا الى مثل هذا الاستنتاج او أن تكون هذه النصوص قد جاءت تدعم نزعاتهم السابقة ، ولكن المؤكد انها لم تكن كذلك لدى محمد . فالبرهان على قوة الله ، وعلى ان اشياء هذه الدنيا عرض ثانوي ، انما يعني حض المؤمنين على ان يضعوا الولاء الفعال للجماعة فوق هموم النجاح الشخصي ، ويعني اقناعهم بحتمية النصر الذي يدعمه مثل هذا التضامن ، واقناع الكافرين بالانضمام الى هذا التيار الذي لا يقاوم . وحياة الرسول الزاخرة بالنشاط دليل ساطع على انه ، اذا كان قد خامره احيانا بعض النزوع الى الاستسلام والتوكل على قوة اللهَ ، فهو لم يخضع قط لهذا الاغراء بل تغلب سريعا عليه . بل ان الله نفسه ، في القرآن، يأمر خادمه الامين بالعمل : « اقرأ ... » « قل ... » ؛ يعني : بَشّر ، اكسب الانصار ، حرّك الافكار . وهو يأمره ان يقول للذين لا يؤمنون : « يا قوم اعملوا على مكانتكم ، اني عامل ، فسوف تعلمون » (**الزمر** ، ٣٩ . وكذلك **هود** ، ١٢١) . ويأمره ان يحاربهم : « يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم » (**التحريم، ٩**) ، ولئن تكررت دعوته الى الثقة بربه والتوكل عليه في نجاح مسعاه ، فمن الجلي ان هذا لا يعني ابدا ان الرب يدعو خادمه الى التواكل والقعود (٢٤) .

---

٢٣ ـ مثلا : « فلينظر الانسان الى طعامه . انا صببنا الماء صبا ، ثم شققنا الارض شقا ، فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا ، وزيتونا ونخلا ، وحدائق غلبا ، وفاكهة وابا ، متاعا لكم ولانعامكم » (سورة عبس ، ٢٤ ـ ٣٢) .

٢٤ ـ هذه الحقيقة تناولها بالتفصيل كتاب كان له دور كبير في ايقاظ المسلمين على واقع العصر ، هو كتاب شكيب ارسلان : « لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم » (طبع القاهرة، ١٣٤٩ هـ .) ، وفيه استشهاد بالآيات التي وردت فيها كلمة « العمل » على مختلف صورها ، مع
=

ولو اننا سلمنا بأن الآيات المتعلقة بالقضاء والقدر قد دفعت المسلمين حتما على طريق الجبرية ، فالمنطق يقتضينا ان نأخذ بهذه النتيجة نفسها في اليهودية والمسيحية . فلنستشهد سريعا ببعض النصوص : « نظر الرب الى هابيل وقربانه ، ولكن الى قايين وقربانه لم ينظر » (سفر **التكوين** ، ٤ : ٤ و٥) . « (قال يهوه :) اتراف على من اتراف وارحم من ارحم » (**الخروج** ، ٣٣ : ١٩) . « شدد الرب قلب فرعون فلم يسمع لهما (لموسى وهارون) كما كلم الرب موسى » (**الخروج** ، ٩ : ١٢ . راجع ايضا ١٠ : ١٢ و٢٠ و٧٠ ؛ و١١ : ١٠) فمثل هذه الاقوال هي التي يفترض منطقيا ان لا تشجع على الجهد ابتغاء لمرضاة الله بالعمل الطيب . اما بصورة عامة ، على صعيد العمل في هذه الحياة ومن اجلها ، فان صاحب **المزامير** ينتهي الى القول بعدم جدوى الجهد البشري ، في ترنيمة جميلة مشهورة : « ان لم يبن الرب البيت فباطلا يتعب البناؤون . ان لم يحفظ الرب المدينة فباطلا يسهر الحارس . باطل هو لكم ان تبكروا الى القيام ، مؤخرين الجلوس ، آكلين خبز الاتعاب » (**المزمور** ١٢٧ : ١و٢) .

وكذلك شأن عيسى : نراه على صعيد الخلاص يتحدث عن « المختارين الذين اختارهم الرب » (انجيل **مرقص** ١٣ : ٢٠) ، مؤكدا بذلك الطابع الشخصي والجبري لهذا الاختيار . وجاء « بولس » بعده يلح أشد الالحاح على فكرة القضاء والقدر هذه : « لان الذين سبق فعرفهم سبق فعينهم ليكونوا مشابهين صورة ابنه ... والذين سبق فعينهم فهؤلاء دعاهم ايضا ، والذين دعاهم فهؤلاء بررهم ايضا ، والذين بررهم فهؤلاء مجدهم ايضا **(الرسالة الى اهل رومية ، ٨ : ٢٩ و ٣٠) .** ويقول عن يعقوب واخيه عيسو : « لانه وهما لم يولدا بعد ولا فعلا خيرا او شرا ــ لكي يثبت قصد الله حسب الاختيار ليس من الاعمال بل من الذي يدعو ــ قيل لها (لأمهما) ان الكبير يُستعبد للصغير ، كما هو مكتوب . احببت يعقوب وابغضت عيسو » (**رومية** ، ٩ : ١١ ــ ١٣) . اما بشأن العمل في هذه الدنيا ومن اجلها فيكفي ان نورد بعضا من نص مشهور ، رائع بقيمته الشعرية والشخصية : « لا تهتموا لحياتكم بما تأكلون وبما تشربون ، ولا لأجسادكم بما تلبسون ... انظروا الى طيور السماء . انها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع الى مخازن ، وابوكم السماوي يقوتها . ألستم انتم بالحري افضل منها ؟... ولماذا تهتمون باللباس ؟ تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو ، لا تتعب ولا تغزل ، ولكن اقول لكم انه ولا سليمان في كل مجده كان يلبس كواحدة منها... » (انجيل **متى** ، ٦ : ٢٥ ــ ٢٩) .

هذا كله ، بالطبع ، لا يهدف الى القول بأن الجبرية المطلقة تهيمن على اليهودية او المسيحية . ولكن هذه النصوص تكفي للبرهان على انه ، لو وجدت نزعة نامية الى

مقارنة ذلك ــ كما أفعل انا ــ بما يمكن ان يسمى « جبرية الانجيل » . كذلك كان هذا موقف المصلح الكبير الامام محمد عبده وكثيرين غيره . ومن الواجب ان نؤكد ضلال اولئك الذين لا يعرفون الا القليل عن الاسلام ثم يزعمون ان مفكري الاسلام المحدثين يحملون نصوص القرآن اكثر من مقاصدها تأييدا لموقفهم ضد الاستسلام للقضاء والقدر .

الجبرية واللا عمل، لعثرت في الكتب المقدسة لهذين الدينين على مصادر تبرر موقفها، تساوي ـ اذا لم تفق ـ مثيلتها في الاسلام .

فهل نستطيع اذن ان نعثر في القرآن على السحر ، هذا العدو الآخر للعقلانية الاقتصادية الراسمالية او التي تقود الى الراسمالية ؟

نعم ، القرآن يتحدث عن السحر ، ومحمد كان يسلم بواقع الاعمال السحرية. ولكنه في هذا لم يكن يفعل الا القول بالفكرة الشائعة في عصره . بل ان خصومه انفسهم ، عبدة الاوثان في مكة ، يتهمونه بأنه ساحر . هكذا يفسرون رعداته التي يتلقى خلالها الوحي من السماء . ومثله كل الرسل السابقين اتهموا بالسحر ، ولا سيما موسى وعيسى ، (٢٥) بسبب من معجزاتهم الاكثر امتلاء بالخوارق من معجزات محمد . فاذا كان محمد هو الآخر قد منح قوة سحرية كما يعلن غير المؤمنين، فهم لن يروا في ذلك الا ظاهرة اخرى من ظواهر السحر .

وهذا في الواقع ، لدى معارضي محمد ، تفسير يصدر عن روح عقلانية . فالسحر لديهم علم او فن ذو آثار مدهشة ، لا يستطيع ان يمارسه الا اناس ذوو معارف استثنائية . ولكنه ذلك فحسب ، ولا شيء اكثر من ذلك . ولعله كان يمارس بمعونة الجن ، هذه الفئة غير المرئية من الكائنات ، والتي لم يكن احد برغم ذلك يشك في وجودها ، وكانت ظواهر أفعالها محسوسة . فاذا رد الجاهليون الوحي المحمدي ومعجزات الرسل السابقين الى صف الاعمال السحرية ، فانما كانوا بذلك يعزونها الى اسباب طبيعية او شبه طبيعية ، وينزلون بها الى مستوى القوى العادية او الاستثنائية التي يملكها بعض البشر وبعض الكائنات الاعلى قليلا من البشر، دون ان ينفي ذلك انها مثلهم خاضعة لقوانين الطبيعة والقدر .

وظاهر ان محمد يأخذ مثلهم بهذا التفسير . ولذلك نراه يسعى لاقناعهم ان وحيه ووحي الرسل السابقين له ، والمعجزات التي قاموا بها ، انما هي من عند الله او هي على الاقل قد تمت باذن الله . فسليمان الذي كان ساحرا عظيما ، تجري الريح بأمره وتعمل الشياطين في خدمته ، لم يكن له ذلك الا بفضل الله (٢٦) . اما السحرة الذين يعملون بغير ارادة الله فمحكوم عليهم بالاخفاق (٢٧) ، بل باللعنة (٢٨)،

---

٢٥ ـ « واذ قال عيسى بن مريم : يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد ، فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين » (سورة الصف، ٦) . « اذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي عليك... واذ تخلق من الطين كهيئة الطير بأذني ، فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وتبرىء الاكمه والابرص باذني ، واذ تخرج الموتى باذني، واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين » (المائدة ، ١١٠) .

٢٦ ـ « وكلا آتينا حكما وعلما ... ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره ... ومن الشياطين من يغوصون له ويعملون عملا دون ذلك » (الانبياء ، ٧٩ و ٨١ و ٨٢) .

٢٧ ـ « ان ما فعلوا كيد سحر ، ولا يفلح الساحر حيث اتى » (سورة طه ، ٦٩) .

٢٨ ـ « وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ... ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون » (البقرة ، ١٠٢) .

يفلهم السحر الذي يأذن به الله (٢٩) ، ويبطل الله ما عملوا من سحر (٣٠) . وحتى الرسول نفسه يبدو في خشية من أذى الرقى التي توجه ضده ، فيعلمه الله ان يعوذ به منها (٣١) . وهكذا نرى ان محمدا لا ينكر السحر ، ولكنه يخضعه لارادة الله .

وهذه نقطة هامة . اذ ، في الواقع ، ما الذي يجعل السحر عدوا للراسمالية في نظر «ماكس ويبر» ؟ انه كذلك لانه ، وقد استخدم في القضاء (في اوروبا العصور الوسطى) بوصفه حكما الهيا ، يحول دون تعقيل القانون ، كما سنرى فيما بعد . ولانه ، من جهة اخرى ، يفترض «تنميط» التقنية والاقتصاد ، جعلهما على نمط واحد . ففي الصين اعترض السحرة على انشاء بعض المصانع ومد السكة الحديد في بعض الجبال والغابات والهضاب لانها ستزعج الارواح . وفي الهند ، حيث تعتبر هذه الطائفة رجسا لدى تلك ، يحول ذلك احيانا بين عمال الطوائف المختلفة وبين العمل في مشغل واحد . فلنقبل هذه الفكرة مؤقتا ، وان كانت هذه الامثلة التي يأتي بها «ماكس ويبر» لا تبدو سحرية فحسب . وكان هناك سبيل للاعتقاد بأن العلاقات بين السحر وبين العقلانية الاقتصادية هي اكثر تعقيدا مما يقول بـه . ولنقل ان من الواضح ان الاعتبارات السحرية قد تكون في بعض الاحوال عائقا دون الاستزادة من « عقلانية » الاقتصاد . ولكن ، اذا كان الامر كذلك ، وكان الجميع يعترفون بالسحر كواقع حقيقي ، فمن يستطيع ان ينكـر ان اخضاع هذا السحر للدين يمثل خطوة تقدمية ؟ فبالدين يستطيع البشر ان يتوجهوا الـى اللـه ، القـوي القديـر ، عساه يبطل مكايد السحر ، ومعها المصاعب التقنية . ولذلك كان من الواجب ان ندحض ما يزعمه « ويبر » حين يقول : « باستثناء اليهودية والمسيحية ، وشيعتين او ثلاث في الشرق (منها واحدة في اليابان) ، ليس هنالك من دين اعلن حربا صريحة علـى السحر » . ان « ويبر » قد نسي الاسلام .

ذلك ان « الحرب المعلنة » على السحر في الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية تماثل تماما موقف القرآن . وانهـا اعتراف للتقنية السحرية ومبادئها بالقيمـة والجدوى ، ولكن ضمن حدود ارادة الله . فالله قد يأذن او لا يأذن بنجاح العمل السحري ، كما يأذن أو لا يأذن بنجاح العمل التقني. وفي وسعنا ان نقلد المزمور الذي استشهدنا به قبل قليل ، فنقول : ان لم يحول الرب العصا الى أفعى ، فباطلا يتعب الساحرون ...

والواقع ان سفر الخروج يقول ان السحرة المصريين يحولون حقا عصيّهم الى ثعابين ، ولكن الثعبان الذي يخرج من عصا هارون باذن الرب أقوى، وهو يبتلع عصيّ اعداء اسرائيل (الخروج ، ٧ : ٨ – ١٢) . وحق ايضا انه يمكن ان يقال

---

٢٩ – « واوحينا الى موسى ان ألق عصاك ، فاذا هي تلقف ما يأفكون ، فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون » (الاعراف ، ١١٧ و ١١٨) .

٣٠ – « قال موسى ان ما جئتم به السحر ، ان الله سيبطله » (يونس ٨١ – راجع ايضا سورة الشعراء ، ٤٤ وما بعدها) .

٣١ – « اعوذ بالله من الشيطان الرجيم » . وكذلك : « قل اعوذ برب الفلق ، من شر ما خلق ... ومن شر النفاثات في العقد » (سورة الفلق) .

لـ «بلعام» (ساحر مؤاب) : « الذي تباركه مبارك والذي تلعنه ملعون » (سفر **العدد**، ٢٢ : ٦) ثم يجد الرب انه لن يستطيع ابطال لعنة «بلعام» هذا لـو وجهها الـى اسرائيل ، فلا يجد لنفسه من حيلة الا ان يمنعه من لعن اسرائيل وان يجبره على مباركتها (**العدد** ، ٢٢ الى ٢٤) . ثم ان البركة ذات اثر آلي لا سبيل الـى محوه : فاسحاق الذي قارب ان يموت اراد ان يبارك ابنه البكر «عيسو» ، ولكن ابنه الثاني يعقوب استغل عمى ابيه وزعم له انه «عيسو» وحصل على بركته ، فلما عاد «عيسو» من الصيد واحتج على مـا جرى اجابه اسحاق ان اخاه يعقوب جاءه بمكر واخذ بركته ، وان «عيسو» واخوته اصبحوا بذلك عبيدا له ، وان لم تعد له حيلة في ما تم. وعلى هذه الخديعة تقوم ، جزئيا على الاقل ، اسطورة اختيار الرب لشعب اسرائيل (سفر **التكوين** ، ٢٧) . وكذلك «حزقيال» : يغضب باسم الرب على العرافـات الساحرات اللواتي « يصطدن نفوس الناس كالفراخ » ، فيقول السيد الرب لهن انه سيمزق وسائدهن ومخداتهن التي يستخدمنها في سحر ابناء شعبه ، « فلا يكونون بعد في ايديهن للصيد » . وهذا يعني ان عمليـة السحر كانـت قـد أدت مفعولها (حزقيال ، ١٣ : ١٧ وما بعدها) . ولئن كان «يهوه» لا ينفك يحرم على شعبه ان يكون فيه « من يعرف عرافة ولا عائف ولا متفائل ولا ساحر ، ولا من يرقي رقية ولا من يسأل جانا او تابعة » (**التثنية** ، ١٨ : ١٠ و١١) ، وكان يطلب ان يقتل العرافون والسحرة وان يرجموا (**اللاويين** ، ٢٠ : ٢٧) ، فذلك لان سلطاتهم شريرة ، وهي اذن واقعية وناجعة . وانه لامر ذو دلالة ان جميع اللغات السامية تسمى افعالهم « **عمـلا** » .

والاناجيل ايضا تفترض واقعية خوارق الشياطين . فعيسى يشير الى اولئك الذين مهروا في طـرد الشياطين « باصبـــع الله » (**انجيل متى** ، ١٢ : ٢٧) . و « **اعمال الرسل** » تحدثنا عن ساحرين يمارسان عملهما : « سيمون » في السامرة (٨ : ٩ وما بعدها) و « باريشوع » الذي كان مع الوالي « سرجيوس بولس » فـي قبرص (١٣ : ٦ وما بعدها) فلا تقول ابدا ببطلان اعمالهما وعـدم جدواها . وكذلك شأن « **الرسالة الثانية الى تيموثاوس** » ، التي تندد بمساوىء السحرة ، اولئـك الذين « يدخلون البيوت ويسبون النسيات » (٣ : ٦) . ولذلك نجد « **رؤيا يوحنا اللاهوتي** » تتوعد السحرة بعذاب ابدي « في البحيرة المتقدة بنار وكبريت » (٢١:٨). وظاهر ان الفكرة الكامنة وراء هذا كله هـي ان القوى السحرية قوى فعلية ، ولكنها ـ مثلها مثل القوى التقنية ، الوثيقة القربى بها ـ خاضعة لمشيئة الله ـ وهي بعد بصورة عامة قوى شريرة .

العقيدة القرآنية ، اذن ، كمـا بدا لنا ، اكثر استنادا الى المحاكمة والـى العقلانية من العقيدتين اللتين تتجليان من خلال العهد القديم والعهد الجديد . وهي بعـد لا تتحدث عـن القضـاء والقدر الا بمثـل حديثهمـا ، ولكنها مـع ذلـك تحض حضا جليا على العمل الناشط في الحياة الفردية والاجتماعية . وهي اخيـرا مثلهما في اخضاع التقنية السحرية للارادة الالهية ، بما يفسح للبشر سبيل سـد الطريق على هذا السحر ، ايا كان مبلغه من الكمال .

العقيدة الاسلامية بعد القرآن

اذا كانت العقيدة القرآنية ، بالنتيجة ، لم توجه الاسلام على طريق اقتصادي معاد لازدهار الراسمالية ، او مختلف جذريا عن الطريق الذي اتبعته المجتمعات التي يفترض انها استوحت نهجها من العهدين القديم والجديد ، فهل لا يمكن نقل المسألة الى مرحلة تالية ؟ هل لا يصح القول بأن تطور العقيدة الاسلامية بعد القرآن هو الذي وجه الاسلام تلك الوجهة ؟

على هذه الصيغة من السؤال يرد اعتراض يهددها بالبطلان. فنحن لا نجد تعبيرا عن هذه العقيدة الاسلامية بعد القرآن مجسدا في مجموعة نصوص محددة ، تفرض سلطانها على المجتمع من خارجه ـ اذا صح القول ـ كما يفعل القرآن . اما النصوص التي تجد تعبيرا عن هذه العقيدة فهي نصوص وضعت وكتبت على مدى حقبة تاريخية طويلة وعلى مدى تطور اجتماعي طويل . لذلك فان غير المسلم ، الذي لا يستطيع الاعتقاد بأن هذه النصوص غير القرآنية صادرة عن وحي الهي ، يعتبر انها صادرة عن الوعي الاجتماعي المعاصر لها وان كانت تفرض نفسها على هذا الوعي في الوقت ذاته . وهي اذن لا تصلح اداة لتفسير هذا الوعي الاجتماعي واقصى ما قد يكون لها من أثر هو ان تكون قد دعمت بمزيد من القوة بعض اتجاهات هذا الوعي . وهذه الاتجاهات هي التي ينبغي تفسيرها . ولقد رأينا من قبل جوانبها التي يمكن ان تكون استوحيت من القرآن ، والتي يستطاع بالتالي قبول اعتبارها ذات منشأ اسلامي بحت ، ورأينا ان هذه العناصر القرآنية لا يمكن ابدا ان تقدم تفسيرا لاية اتجاهات اقتصادية مفترضة . اما ما ليس قرآنيا فلا يمكن اعتباره اسلاميا الا كحكم بعدي، مستأخر ، اي بوصفه قد نما في قلب مجتمع كان القرآن كتابه المقدس . مثال ذلك : اذا افترضنا ، كما يريد بعضهم ، ان الجبرية هي سمة هذه العقيدة الاسلامية بعد القرآن ، فلا شيء يثبت انها انما كانت جبرية لانها كانت اسلامية . ذلك لان من اليسير ـ كما رأينا ـ ان نجد في القرآن نصوصا تشجع النزعة الجبرية واخرى تشجع حرية الاختيار ، على حد سواء ، ورأينا ايضا هذا الازدواج نفسه في كتب اليهودية والمسيحية . وبالتالي ، لو قلنا على سبيل الافتراض

ان احدى هذه العقائد ـ دون الاخريين ـ اكتسبت سمـات جبرية ظاهرة ، فمن الواضح ان الاسلام كدين ليس له في ذلك اي شأن .

ومع ذلك ، يحدث ان تأتي حقبة تكون قد اكتملت فيهـا مجموعة من النصوص تكونت في الحقبة السابقة لها ، فتصبح لها تلك الصفة التي اشرنا اليها ، صفـة الخروج عن المجتمع ، وبالتالي يمكن ان يكون لها ـ في الحقبة الجديدة ـ ذلك السلطان الخارجي على التطور الاجتماعي . وهذا في الواقع حال السنّة : فهي ، وقد دونت في مراجع معتمدة في القرن الثالث الهجري (العاشر الميلادي) ، قـد اكتسبت القدسية واعتبرت وحيـا دينيا كالقرآن سواء بسواء . فهـل نستطيع اذن ان نأخذ على الايديولوجية التي تكونت في القرنين الثـاني والثالث (التاسع والعاشر الميلاديين) انها وجهت تطور مجتمع القرون التالية في هذا الاتجاه او ذاك ؟ لنقل مرة اخرى انه لا يمكن اعتبار هذه الايديولوجية نفسها ، وبكليتها ، اسلامية فحسب . ولكن حتى لو قيل ان العقيدة الكامنة في جوهر السنّة والحديث كان لها اثرها الحاسم ، فان هذا القول نفسه واجب التحديد بأوصاف واعتبارات عديدة .

واول هذه الاعتبارات ان مجموعة الاحاديث تعكس وتنقل اتجاهات عديدة ، ومتناقضة بقدر عددها . فكثيرا مـا نجد فيها نصوصا تؤيد مرة هذا ومرة ذاك من الآراء المتعارضة ، ولقد استخدم ذلك بالفعل على مدى تاريخ العالم الاسلامي ، وكانت نتيجة هذا التنوع ان اتسعت كثيرا عمليات التفسير والتأويل ، فتأمل الفقهاء تلك النصوص وانتهوا منها الى استنتاجات متعارضة ، وانشأوا مذاهـب ومدارس لم يخل الصراع بينها من عنف . والاسلام لم يعرف قط سلطة عقائدية عليـا ، كالمجامع والبابوية في المسيحية ، تملـك اصـدار تفسير نهائي ، يحترمه الجميع ، بشأن نقطة من نقاط النظرية او الممارسة . ولقد اغلق بـاب الاجتهاد مبدئيا (ولا سيما في شؤون الممارسة) في القرن الرابع الهجري (الحـادي عشر الميلادي) واصبح من المفروض الاقتصار على الاخذ بآراء الائمة السابقين ، ولكن مناقشة القضايا النظرية ظلت مستمرة ، وحتى قضايا الممارسة تأثـرت بتطـور العادات والحياة الاجتماعية بصورة عامة . واهم من ذلك ان مذاهب مختلفة تعايشت بأستمرار ، يمكن للمسلم دائما ان ينتسب الى هذا او ذاك منهـا او ان يستشهد بآراء فقهائه . وحتى الشيع العديدة التي يعتبرها الآخرون منشقة ظلت بصورة عامة تلقى منهم التسامح وتعيش الى جانب مذاهبهم . فالمجتمع الاسلامي كـان مجتمع كثرة الى اعلى درجة ، مجتمع « احزاب » متعددة لا حزب واحد . وكانت السلطات العامة تؤيد تارة هذا المذهب وتارة ذاك، وتلجأ احيانا الى اضطهاد الشيع المتطرفة االتي تبدو لها بالغة الخطر مفرقة في الانشقاق ، او تكتفي بمنعها من نشر دعوتها . ولكنها بصورة عامة ظلت مبقية علي التعدد الذي ذكرناه وكان من نتيجة تناثر العالم الاسلامي سياسيا ، واختلاف المواقف باختلاف الحكومات ، ان استطاع كل اتجاه ان يجد ارضا يلجأ اليها ولو كان يلقى أشـد الاضطهاد في اراض اخرى .

واذا كان القرآن لا يدع سبيلا للاختيار الواسع (وان ظل ذلـك ممكنا بصورة نسبية عن طريق التفسير)، فالحديث يؤلف مجموعة ضخمة جدا من الاحكام تستطيع

الاتجاهات الاكثر تعارضا ان تجد فيها مستندا لهـا وتبريرا لمواقفها ، وان تزيد من هذه الاستطاعة ــ هنا ايضا ــ عن طريق التفسير والتأويل . وبالتالي يحق لنـا ان نقول أن كل اتجاه عقائدي يمكن استشفافه في وسط اسلامي لا يستطاع تفسيره بسلطان مجموعة من النصوص المقدسة سابقة لوجوده وعاملة على صياغة افكـار الناس كقوة خارجية . فاذا مـا استشهد هذا الاتجاه بنص ما فلأنه هو اراد اختياره وفضّله على سواه . اذن فالعقيدة الاسلامية بعد القرآن ليست في جوهرها قـوة خارجيّة تصوغ المجتمع ، ولكنها تعبير عن اتجاهات تصدر عن الحياة الاجتماعية بكليتهـا .

على ان هذا بالطبع ، كما في كل مجتمع آخـر ، لا يمنع ان يكون هناك بعض الابتعاد ، بعض التباعد، بين العقيدة وبين المجتمع الذي تعاصره . فالعقيدة تنتقل بصورة عرفية ، تقليدية . انهـا خلاصة الحياة الاجتماعية في الاجيال السـابقة ، ولذلك تتراءى لنا ــ اذا نحن نظرنـا الى الحقبة الزمنية على انهـا شرائح متعـاقبة ضيقة ــ في المظهر الذي لا يخلو من خداع ، مظهر القوة الخارجية . وهذا يثير عددا من القضايا الدقيقة المعقدة التي لا نكاد هنـا نستطيع الاشارة العاجلة اليها ، بله حلها . فالتفسير ، الذي يستوحي الحياة المعـاصرة بصـورة غير واعية ، يخفف من ذلك التباعد ولكنه لا يمحوه . وبعض النصوص السابقة، التي اكتسبت بذلك القدسية ، تمتنع على التفسير الذي يجعلها منسجمة مع الوسط الجديد . وهذه النصوص يمكن تناسيها او كتمانها ، ولكـن بعـض السلفيين يستطيعون ايضا ان يستخدموها في محاولة فرض قوالب قديمة على المجتمع الجديد ، كمـا ان بعض المصلحين ذوي العقل الرجعي المتحنط يمكن ان يشهروا نصوصا اخرى في وجـه المجتمع ليطالبوه بالعودة الى مـا يزعمونه الصفاء القديم وما هـو غالبا في واقعه ستار للتلاؤم مع مقتضيات جديدة . وهذا يعني اننا ، برغم ما قلنـاه من قبل ، لا يسعنا ان نتناسى مشكلة تأثير العقيدة ؛ ولكن ما يجب الالحاح عليـه اقصى الالحاح هـو ان هذه العقيدة لا تصدر الا في نسبة ضئيلة جدا عـن ينابيع اسلامية محضة. فالقرآن وحده هـو الاسلامي ، ومعه قبضة من الاحاديث الصحيحة يصعب جدا ان نفرزها عن كـل تلك المختلفة المصادر ، وقد يضاف الى هذه وذاك بعض الاتجاهات المكنونة بنيويا في العقيدة المحمدية ، اذا صـح القول بأن هذه الاتجاهات ظلت تؤثر بصورة مستقلة نسبيـا بحيث تستحق ــ دون سواها ــ ان تعتبر جوهر الاسلام وثوابته التي لا تتغير . على انه ، بقدر ما كـان لهذه الاتجاهات من اثر ، يبدو لي من المشكوك فيه جدا الا تكون قد تأثرت بالوسط المعاصر تأثرا أضاعت معه الكثير من طابعها الاصلي . وهي لذلك أحق ان تفسر بسيـاق العصر الذي تؤثر فيه ، اجتماعيا وثقافيا وعقائديا ، من ان تفسر بمنشئها الاسلامي .

فلو كان «ماكس ويبر» على حق ، وكانت الراسمالية لم تنم في العالم الاسلامي لان الايديولوجية السائدة فيه تتعارض مع العقلانية الضرورية لهذا النمو ، فسبب ذلك اذن ليس في الاسلام نفسه ، ليس في الدين الاسلامي ، ولكن في كل العوامل

التي تلتقي لتكوّن اساسا لتلك الايديولوجية ، اي في جماع الحياة الاجتماعية للعالم الاسلامي ، وفي العقائد السابقة ، بما في ذلك المسيحية في صيغتها الشرقية .

ومع ذلك ، لعله يستحق منا الجهد ـ حتى لو لم يكن القصد الا محاربة افكار خاطئة شائعة اكثرها يقبله الناس دون نقاش ـ ان نثبت بصورة عاجلة ان العقيدة الاسلامية بعد القرآن لم تتسم خلال القرون الوسطى بذلك التعارض الصارخ مع عقيدة العالم المسيحي ، تعارضا يمكن ان يتخذ ـ ولو جزئيا وسطحيا ـ ذريعة لتبرير نظرية «ويبر» . وكذلك ان نثبت انه ، ان يكن قام افتراق بين العقيدتين ، فهذا الافتراق لم يتجه دائما في الاتجاه الذي قال به «ويبر» . واخيرا ان نثبت ان الحقبة التي اخذ التطور العقائدي يبدو فيها وكأنه يبرر وجهة نظر «ويبر» انما جاءت بعد ان انتهى كل شيء، اي بعد ان افترق طريقا الاقتصادين ، بحيث لا سبيل الى استخدام وجه العقيدة الجديد لتفسير تباعد (اقتصادي) بدأ قبله .

فالواقع ان السمة العقلانية كانت واضحة الظهور في الثقافة الاسلامية في العصر الوسيط ، وعلى الاقل بمثل درجة ظهورها في العصر نفسه في الثقافة الغربية . بالطبع ، كانت هذه السمة العقلانية تحليلية فحسب ، والى اقصى الحدود ، بحيث يمكن القول انها لم تكن بالاداة الكافية لفهم العالم فهما عميقا ولتغييره. وصحيح كذلك ان هذا النشاط العقلاني كان يحترم مقدمات ليست لها اية صلة به ، مقدمات دينية بصورة خاصة ، يكتفي بأن يستنبط منها النتائج والتفريعات الى ما لا نهاية . ولكن هذا الوضع بالذات كان هو نفسه وضع المجتمع الغربي في العصر نفسه . بل ان المرء لا يملك الا ان يستشعر الاجلال والاعجاب امام الجهد العقلاني الضخم الذي قام به الوف من المفكرين المسلمين في القرون الوسطى تطويرا لنظرية في العبادات وفي العلاقات الحقوقية يحيط تنبؤها بكل الحالات الممكنة (بل المستحيلة احيانا) انطلاقا من عدد قليل من المقدمات وفي منطق لا مطعن في سلامته ، وكذلك استئنافا وتكميلا ودراسة جديدة بالطريقة نفسها للفلسفة الارسططالية ولكل تراث العلم اليوناني ، ثم تدوينا لآلاف المجلدات من تاريخ يستند الى قاعدة اساسية نقدية ، هي المقابلة بين الشهادات والروايات ، حتى وان كان نقد هذه الشهادات في ذاتها لم يبلغ مداه الضروري . بل حتى الفن نفسه كان ابداعا ذا وحي عقلاني ، على درجة عالية من الذهنية ، تبدو صوره العديدة وكأنها اقرب الى الاستنباط واحدتها من الاخرى بالتأمل العقلاني منها الى استيحاء المؤثرات الانفعالية .

– واكثر تعقيدا من هذا مسألة الدولة . ان « ماكس ويبر » يتحدث عن الدولة « العقلانية » الغربية التي عرفها العصر الحديث ، ولكن هذه الدولة لا تصلح اداة للتفسير لان في وسعنا ان نفترض انها ، وقد عاصرت الرأسمالية الحديثة ، قد نشأت منها او نشأت من نفس اسبابها . وهو قبل ذلك يحدثنا عن الحقبة السابقة مباشرة ، حقبة النظام الملكي (التي كان الملك فيها يحكم بوصفه حفيظا على فئات المجتمع وهيئاته ، حاميا لها ، حكما في نزاعاتها) على اعتبار ان هذا النظام كان

ظاهرة خاصة بأوروبا الغربية . ولكن من المعروف ان هذا كان شكلا للدولة نما في نهاية العصر الوسيط ، وولد من تحلل البنية الاقطاعية التقليدية ، أي انه لم يظهر الا في وقت كانت اوروبا فيه قد بدأت فعليا مسيرتها على طريق الراسمالية، ولذلك لا يمكن ان نفسر به اخذها بهذا الاتجاه ، بل الاقرب الى التصديق ان ما بينهما هو التضايف . كذلك يرى «ويبر» في القانون العقلاني عنصرا جوهريا من عناصر الدولة العقلانية ؛ وهو يشرح لنا كيف ان الدولة العقلانية الحديثة استطاعت ان تستند الى الحقوقيين ، اولئك الذين نقلوا اليها القانون الروماني البالغ العقلانية؛ ثم يعترف بأن « كل المؤسسات المميزة للراسمالية الحديثة تأتي ايضا من القانون الروماني » . ولكن تقبل القانون الروماني لم يكن حاسما الا بقدر ما استطاع تكوين الفكر « الحقوقي الصوري » على حساب الحق المبني على مبادىء « مادية » كمبادىء المنفعة والانصاف ، هذا الحق الذي يميز انظمة الحكم الالهية (التيوقراطية) والمطلقة ، والذي يجد اصدق مثال له في اختصاص القاضي في الاسلام . والرابطة بين الدولة الحديثة وبين الحقوقيين انصار الفقه الصوري كانت دعما للراسمالية ، لان الراسماليين في حاجة الى قاعدة قانونية تضمن حقوقهم بما يحول دون تدخل السحر او الاخلاق او الدين او الارادة الشخصية الكيفية .

ان من المؤكد ان منظومة متلاحمة من الاحكام المقننة ، مرعية الاجراء ، ذات ديمومة نسبية ، تشجع على تطور الراسمالية (وتطور القطاعات «الراسمالوية» قبلها) . ومن المحتمل ان يكون توفر تلك المنظومة الضخمة من التشريع الروماني قد ساعد على هذا التطور في اوروبا. ومن المحتمل أيضا ان تكون اهمية الاثر الشخصي في الاحكام ، في نظام اختصاص القاضي في التشريع الاسلامي ، على رغم ضخامة مجموعة القواعد التي كان على القاضي ان يستند اليها ، كانت ذات شأن في عدم تشجيع مثل ذلك التطور . ولكن من العسير ان نرى في هذا عاملا حاسما . فحتى لو اننا الزمنا انفسنا بالوقوف حصرا عند المعطيات التي قدمها لنا «ويبر» دون ان نخضعها للنقد ، الذي تستحقه دون ريب، فاننا سنلاحظ ان القانون الروماني لم يكن ابدا هو السائد في ذلك العصر الاوروبي الوسيط الذي تكونت فيه جذور الراسمالية ، بل لم يكن الا واحدا من العوامل وسط شبكة معقدة من العادات والانظمة المختلفة المنشأ . فتقبل القانون الروماني ، والتعرف اليه قبل ذلك وقد كان شبه منسي ، بدأ تدريجيا منذ القرن الحادي عشر ، وتأكد في القرن الثاني عشر . انهما ــ كما قال « بول كوشكر » ــ على وثيق الصلة مع « نهضة القرن الثاني عشر » ، تلك التي جاءت نتيجة الاتصال بالينابيع الاولى عبر بيزنطة والعرب ، وبالتالي على صلة بتجدد التجارة وازدهار المدن التجارية ، لذلك يجوز لنا هنا ايضا ان نرى في انبعاث القانون الروماني نتيجة لهذا الازدهار او ظاهرة متضايفة معه على الاقل ، بدلا من ان نعتبره سببا له . يضاف الى ذلك ان هذا «التقبل» المتاخر جاء بطيئا وجزئيا ، و «ويبر» نفسه هو الذي يلاحظ (ان انكلترا، وطن الراسمالية ، لم تتقبل قط القانون الروماني) . وفي فرنسا نفسها ، مثلا ، كانت مقاومة هذا القانون جد قوية ؛ فقد ظلت الغلبة للحق العرفي وظل هذا الحق اساسا

للقانون الفرنسي حتى ثورة ١٧٨٩ . ولئن كان القانون الروماني قد عمل به كحق عرفي في ولايات الجنوب ، فقد حاربه الملوك باعتباره يشجع تطلع البابوية اذ ذاك الى حكم العالم . وكان نجاحا ناله « فيليب اوغست » ان اقنع البابا «هونوريوس الثالث »باصدار مرسوم عام ١٢١٩ يحرم تعليم القانون الروماني في جامعة باريس. ثم لم يقبل في الشمال الا كمرجع يستوحى لحل المشكلات في حالات سكوت الحق العرفي . ثم اوقف تدوين العرف في القرن السادس عشر تقدم ذلك القانون ، واصبح الشعار : « العرف يعلو على القانون » فاذا سكت العرف المحلي عن امر ما فضلوا اللجوء الى الروح العامة للحق العرفي، في تيار يستهدف توحيد الاعراف كان مقدمة لصدور « القانون المدني » . وبصورة عامة ، يبدو شبه مؤكد ان القاضي الاوروبي في العصور الوسطى ، الذي كان يهتدي ـ بصورة غير امرية ابدا ـ بالعرف المنقول ثم المكتوب او بالقانون الروماني مطورا ومؤولا ومعدلا وفق الظروف ، لم يكن اكثر تقيدا بالقواعد الصارمة ولا أقل تمتعا بحرية التقدير من القاضي المسلم ، الذي كانت توجهه ـ هو الآخر مبدئيا ـ مجموعة ضخمة من قواعد الفقه الاكثر تنظيما وتوحيدا وتعقيلا من العرف الغربي .

اما عن العنصر الآخر الذي يعتبره « ويبر » من عناصر الدولة « العقلانية » ، عنصر جهاز الموظفين المتخصصين ، فهنا ايضا ، بصورة كثيرة العمومية ، يمكن القول ان الدولة الاسلامية الوسيطة كانت تتمتع بادارة لها من الكثافة ما كان لادارة الدول الغربية اذ ذاك ، واكثر منها كثافة في المرحلة التي سبقت نشوء القطاع « الراسمالي » الاوروبي ، في صدر العصر الوسيط .

و (ويبر) ، كما رأينا ، يضع السحر في الدرجة الاولى بين اعداء الراسمالية. ومن الممكن القول ان عقلية العالم الاسلامي لم تكن تضع أي عائق من هذا النوع. صحيح ان بعض الافكار السحرية قد وجدت لدى المسلمين ، وان الامر بلغ ببعض الممارسات ذات الطابع الديني مبلغ اعتبارها ذات اثر سحري، وان الناس في حياتهم اليومية كثيرا ما التمسوا في السحر ضمانات لنجاح ما يقومون به من اعمال ، اقتصادية وغير اقتصادية . ولكن لا شيء يدل على ان معدل السحر كان هنا اعلى منه في المجتمع الاوروبي الوسيط . فكلنا يذكر ان هذا الاخير ساد السحر في قانونه حقبة طويلة ، الى جانبعادات كالمبارزة القضائية و (العدالة الالهية) مما لم يقبل به الاسلام في اي حين .

ولنضف هنا ان السحر في العالم الاسلامي لم يكن اكثر صرفا للناس عن الفاعلية التقنية منه في اوروبا . صحيح ان الاتجاه الى السحر قد يصرف الاذهان الى التماس المؤثرات الوهمية على حساب متابعة التجديد التقني ، وان هذا التجديد هو بالضرورة قاعدة الحضارة الصناعية اذا لم نقل انه قاعدة الراسمالية ، ولكن ازدهار السحر في اوروبا الوسيطة لم يمنعها من ان تتبنى او تكتشف تقنيات جديدة كانت قاعدة الانطلاق نحو الثورة الصناعية . وهذا امر قامت عليه ادلة لا تحصى . ولقد رأينا قبل قليل ان السحر كان منتشرا في الغرب المسيحي ـ على الاقل ـ انتشاره في الشرق المسلم . وأيا كانت الحال ، فلئن بدت تقنيات العالم الاسلامي

ـ اعتبارا من مرحلة معينة ـ دون مستوى التقنيات الاوروبية ، فلا يمكن ان يعزى سبب ذلك الى الدين الاسلامي . اولا لان تفوق الشرق المسلم تقنيا على اوروبا كان ساطعا في المرحلة السابقة ، بدليل الكثير مما استعارته منه في هذا المجال . وثانيا لانه لا يمكن ان يكتشف في العقيدة الاسلامية أي شيء قد يتعارض مع النشاط التقني ، وهذا قد اثبته خبير كبير في الموضوع ، هو (لويس غارده) ، الذي اكتفي بالاشارة الى دراسته الموجزة المدعومة بالاسانيد (٣٢) ، والتي يختتمها بقوله : (الواقع اننا لا نرى كيف يمكن لدراسة العلوم العملية والادوات التقنية ان تتعارض مع العقيدة الاسلامية) .

اما عن تعارض العقيدة مع الطلب المستمر للربح، محرك الراسمالية ، هذا التعارض الذي يعلق عليه (ويبر) اهمية كبيرة ، فمن المحقق انه كان في الاسلام دون ما كان عليه في الغرب المسيحي . واثبات هذا القول يقتضي مقارنة مفصلة لأسس السلوك المسيحي والاسلامي في العصور الوسطى ، لا يمكن ان يتسع المجال لها هنا . لذلك نكتفي بالقول بأن اللاهوتيين هنا وهناك كانوا بالطبع ، يدينون السحت ، والافراط في طلب الغنى ، والانشغال بمتاع هذا العالم عن عبادة الله . ولكن هناك فروقا ذات دلالة ، على دقتها . فاللاهوت المسيحي في العصر الوسيط يرى ان اثم البخل هو التماس ما زاد عن الضرورة او الرغبة في الاحتفاظ به . يقول توما الاكويني : « للمرء ان يملك اموالا خارجية بقدر ما ، هو القدر الذي تكون فيه ضرورية لحياته وفقا لظروفه . ولهذا كان خطيئة ان يتجاوز هذا القدر ، اي ان يرغبه بلقتناء او امتلاك ما زاد على الحد المشروع » . اما الاسلام فهو اكثر تركيزا على حسن استخدام المال ، وعلى ثواب انفاقه بذكاء وتوزيعه بسخاء . وهذا موقف اكثر تشجيعا على التوسع الاقتصادي من موقف اللاهوتيين المسيحيين .

وكذلك « الطابع الاحساني » للاسلام، الذي يرى فيه بعضهم عائقا دون هذا التوسع الاقتصادي ، بحكم ان الصدقة تعتبر فيه حقا تعترف به الشريعة ، وان الوعي الشعبي يبرر طلب الحسنة ويشجعه ، قائلين ان هذا يبعد كثيرين من الافراد عن العمل المنتج . ولن اناقش هنا مضمون هذا الراي ، ذي السمة الراسمالية « الليبرالية » الصارخة ، بل يكفي ان اذكر بما في العقيدة المسيحية الوسيطة من تمجيد للفقير والشحاذ وبجمعيات الشحاذين التي كانت في تكاثر ، فنحن، هنا ايضا، لسنا امام سمة اسلامية خاصة .

واخيرا ، كثيرون اتهموا الشرق الاسلامي بافتقاد روح المبادرة ونسبوا الى الاسلام الوسيط جبرية خاملة توكل الى الله امر اعطاء الانسان الرزق الضروري لحياته ، اذا هو شاء ذلك . وهذا ، كما هو معلوم ، راي بالغ الذيوع في اوروبا ، بل هو راي اكتسب فيها صفة الحقيقة المؤكدة ، واصبح عقيدة مسلّما بها في الرأي العام الاوروبي ، يعبر عنها اصطلاح ليبنتز : « القدر المحمدي » . وقد نشرها كثيرون من كتّاب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، استنادا الى مشهد الخمود

---

٣٢ ـ « العالم الاسلامي امام الحضارة التقنية » ، ١٩٥٩ .

الذي يبدو في الامبراطورية العثمانية والمغرب وايران . وما تزال كثيرة التكرار في ايامنا هذه . ومع ذلك ، يستحق هذا الراي الكثير من الجدل . يقول « س. هـ. بيكير » ، احد المنادين بهذاالراي : « هناك سؤال بالغ الاهمية يطرح نفسه ، وهو ان نعرف ، اليس علينا ان نعزو الجبرية المشرقية ، الكثيرة الانتشار حقا ، الى التردي السياسي والى البؤس الاقتصادي اكثر منه الى احكام الدين » . ولسنا نستطيع هنا ان ندخل في المنعرجات المعقدة التي يزخر بها اللاهوت الاسلامي. ذلك ان مشكلة العلاقات بين قدرة الله المطلقة وعلمه المطلق من جهة وبين حرية الانسان ومسؤوليته من جهة اخرى كانت الشغل الشاغل لعلماء الاسلام ، كما هي في الاديان الاخرى ، وقد انقسم الناس بشأنها مذاهب متصارعة ، كل منها يأتي بحلول مختلفة. وصحيح ان الاتجاه الغالب كان يأخذ بالتأكيد على جبروت الله ومشيئته الحرة ، واحاطته بكل شيء دون ان يحيط به احد في عليائه ، ودون ان يدرك احد حكمة ارادته ، بحيث يبدو الانسان تجاهه عدما او قريبا من العدم ، فيدفعه ذلك الى الاستسلام والى التوكل المطمئن على هذه الارادة التي تتجاوزه ، والتي لا يمكن الا ان تكون عرفت وحددت سلفا اعمال الانسان ونتائجها ، بل وجزاءها النهائي . وقد دخل هذا التفكير الى اعماق الوعي الشعبي ، فاذا قتل رجل آخر قيل : مقدور ، ارادة الله ، وقال الشعب بلغته الابسط : مكتوب ، مخطوط في اللوح المحفوظ .

ولكن الاسلام التاريخي ــ اما لان هذا كان يتناقض منطقيا مع موقفه ، واما لانه كان يرى سبيلا الى التسوية بين المتناقضات ــ كان دائما يأخذ باتجاه الرسول ويدعو المؤمنين الى العمل لهذه الدنيا . وذلك ، على الاقل ، هو موقف المذاهب السائدة في الاسلام ، لا سيما وان التفريق بين الدهري والروحي ــ وان لم يكن مجهولا فيه ــ كان موضع نظرة تختلف عن النظرة المسيحية . فالاسلام ــ كما قال « لويس غارده » ــ « يحتوي الشؤون الدهرية ، ويأخذها لحسابه كيما ينظمها على الصعيد الدهري ذاته ، بحيث يتيح للمسلمين ان يجدوا فيها ، مع التقيد بشريعة الله ، كفاء ومتعة مرضية » . والجماعة الاسلامية ، بحكم الظروف التاريخية لولادتها ، كانت في جوهرها دولة ، لا كالكنيسة المسيحية ، اعني انها لم تكن منظمة شغلت بهموم متتابعة : هموم اغضاء الدولة عنها ، ثم التأثير في الدولة ، ثم الهيمنة عليها ، دون ان تتحد ابدا تقريبا بهذه الدولة . ولذلك كان الواجب الديني لقادة الجماعة الاسلامية هو ان يحاربوا ، ويدافعوا ، ويديروا ، وكان واجب اعضاء الجماعة هو ان يعينوهم في هذه المهمات . وكل هذا كان عملا ، عملا عقلانيا ، عمل حساب وتنبؤ واعداد وسائل تستهدف كلها غاية ارضية ، دهرية ، وان كانت في الوقت نفسه تطيع المشيئة الالهية .

الواجب الديني نفسه اذن كان يدفع الناس الى العمل او يسمح لهم به ويضفي عليه القدسية . فالجهاد فرض على امة الاسلام حين تقتضيه الظروف ، وينبغي بالطبع ان يعمل كل ما يضمن النصر فيه اعلاء لكلمة الله . ولقد لاحظ كثيرون ان اضخم الجهود على طريق التقدم التقني ، في الاسلام وفي غيره ، كانت مركزة على التقنية الحربية ، حتى ولو وجهت الى اخوة في الدين ! والرخاء الاقتصادي للجماعة

فرض هو الآخر على القادة ، ولكنه كان من العسير ـ في اطار اقتصاد غير مخطط ـ ان يحرم تحريما جذريا تمتع الافراد بالمزايا والمكاسب التي حققتها الجماعة . و « لويس غارده » ايضا هو الذي يقول في ذلك : « كل شيء من الله والى الله يعود. ولكن ، اذا كان الله يعطي عباده خيرات هذا العالم ، اليس من واجبهم ان يحسنوا استعمالها دون تعلق مفرط بها ، وان يشكروا الله في النعماء ويرضوا دون جمجمة بما قسمه لهم في الشدائد ؟ » . بل ان احد العلماء المسلمين المعاصرين يقول ان دفع الضريبة في الاسلام فرض كفرض الصلاة . وهذا صحيح بالفعل ، اذا اخذنا الضريبة بمعناها الديني في الزكاة . فالدولة المسلمة اذن تزدهر بقدر ما تزدهر حياة أعضائها .

وهؤلاء الاعضاء يشعرون انه مأذون لهم او مطلوب منهم ان يكسبوا موارد لمعاشهم ، وان يحققوا الارباح ، ولا سيما عبر العمل الذي كان يفضله فقهاء العصر الاول : التجارة . ويقول الباجوري ، احد علماء الدين في القرن التاسع عشر، ان التوكل على الله افضل لبعض الناس ، والعمل افضل لآخرين ، وفقا لمزاج كل منهم. ولكن ، ما دام العمل نفسه من الله فانه «يكفي الانسان الذي يتعاطى التجارة ، مثلا، ان يدرك بوعيه انه لا يد له في ما يصنع ، وبعدها فليستفد كما شاء من هذا الشعور الظاهري بالحرية ، الذي يخلقه الله في نفسه » . ومن قبل كان الامام الغزالي يقول : « قد يظن ان معنى التوكل ترك الكسب بالبدن، وترك التدبير بالقلب ، والسقوط على الارض كالخرقة الملقاة ، وكاللحم على الوضم . وهذا ظن الجهال ، فان ذلك حرام في الشرع » (٣٣) . ويقول كذلك عن ابراهيم النخاعي ، احد كبار الفقهاء في القرن الاول للهجرة : سئل ابراهيم عن التاجر الصدوق : اهو أحب اليك ام المتفرغ للعبادة ؟ قال التاجر الصدوق احب الي ، لانه في جهاد ، يأتيه الشيطان من طريق المكيال والميزان ، ومن قبل الاخذ والعطاء ، فيجاهده » (٣٤) .

وهذا في الواقع موقف جد طبيعي . يقول الغزالي في مكان آخر : «الناس ثلاثة : رجل شغله معاشه عن معاده فهو من الهالكين ، ورجل شغله معاده عن معاشه فهو من الفائزين ، والاقرب الى الاعتدال هو الثالث الذي شغله معاشه لمعاده فهو من المقتصدين » (٣٥) . ثم يستعين الغزالي بالامثال لينصح المسلمين ، اولئك الذين اسلموا امرهم لله ، الا يبالغوا في السعي لينتزعوا من ربهم اكثر مما يريد ان يعطيهم، لان « مثل الخلق مع الله تعالى مثل طائفة من السؤّال وقفوا في ميدان على باب قصر الملك، وهم محتاجون الى الطعام، فأخرج اليهم غلمانا كثيرة ومعهم ارغفة من الخبز»، فلا ينبغي لهم ان يحاولوا الحصول على اكثر مما قسم لهم منه ، لا ينبغي لهم ان يتعلقوا بغلمان الملك ولا بأسباب الكسب المفرط . ولكن ، ما الذي يجري عمليا ؟

---

٣٣ ـ الغزالي في « احياء علوم الدين » ، (طبعة لجنة نشر الثقافة الاسلامية بالقاهرة، ١٣٥٧ هـ) ص ٢٥٢٩ .

٣٤ ـ المصدر نفسه ـ ص ٧٦٣ ،

٣٥ ـ المصدر نفسه ، ص ٧٦٩ .



يجيب الغزالي : « لعله من كل مائة تعلق بالاسباب تسعون ، واقام سبعة من العشرة الباقية في الامصار متعرضين للسبب بمجرد حضورهم واشتهارهم ، وساح في البوادي ثلاثة ، تسخط منهم اثنان، وفاز بالقرب واحد . ولعله كان كذلك في الاعصار السالفة ، واما الان فالتارك للاسباب لا ينتهي الى واحد من عشرة آلاف » (٣٦) .

خلاصة القول ان الفقهاء كانوا ينصحون بالجمع بين التوكل على الله وبين العمل المعتدل ، لا الشره ولا المتبلد . وهذا ايضا ما فهمه الناس الذين كانوا يبتغون حياة ورعة وكريمة . ولكن هؤلاء ظلوا اقلية ، بينما كانت الاكثرية تأخذ بالموقف العادي الذي يأخذ به سواد الناس في هذه الظروف ، بعد ان تنقضي فورة الحمية العقائدية : موقف السعي للحصول على أقصى المزايا واقصى الارباح بكل الوسائل المشروعة . والاسلام قد حاول تنظيم هذه الاتجاهات « الطبيعية » واستبقاءها ضمن حدود يقبل بها صلاح النظام الاجتماعي . ولذلك رأينا نظرياته بشأن القوة الالهية الكلية ، ايا كان مصدر هذه النظريات ، يقيم المفكرون التناسق بينها وبين الفاعلية المعتدلة، ولا سيما فاعلية التجار . والصفحات السابقة ترينا كيف كان التجار على نشاط لا يهدأ طلبا للربح ، وكيف الفوا نوعا من القطاع الراسمالوي . فاذا كان الاسلام لم يمنع ابدا هذا النشاط ، ولم يحل بين التجار وبين ان يصلوا الى هذه المرحلة ، فلسنا نرى كيف كان يمكن ان يمنعهم او يمنع اخوانهم في الدين من ان يتابعوا تعاطي الاعمال السائرة مع خط نمو الراسمالية الحديثة ، والتي تماثل اعمالهم السابقة كل المماثلة من وجهة نظر السلوك الديني . ونحن نعرف كيف استطاعت عقيدة القضاء والقدر في « الكالفينية » ان تنسق موقفها ، مع مباركة نشاط رواد الراسمالية الاول ، اذا لم نقل انها فعلت اكثر من ذلك ؛ ورأي «ماكس ويبر» في العلاقة بين البروتستانتية والراسمالية صحيح جدا لو انه اقتصر على هذه الظاهرة .

والامثلة على «الجبرية» الاسلامية ، التي طالما كررها المؤلفون الاوروبيون ، قد اختيرت في الغالب من المناطق الريفية الاكثر تخلفا في العالم الاسلامي . وقد اثبت « ديتان دو برنيس » بأسلوب علمي جدا ، وبمعونة جهاز حسابي (تؤيده معرفة مباشرة وعميقة بالحياة الريفية التونسية) ، انه ، اذا كان الفلاحون في البلدان الاسلامية جبريين حقا فما ذلك ابدا بموقف غير عقلاني ، ولكنه تقدير سليم لضخامة اهمية عوامل المصادفة (السيئة غالبا) التي يقوم عليها نجاح جهودهم . يقول هذا المؤلف : « كل حضارة ريفية تقليدية ، لم يدخلها بعد التقدم التقني ، هي حضارة جبرية بالضرورة » ، ثم يثبت كيف انالعصر الوسيط المسيحي كان قد عرف نفس هذه العقلية لنفس تلك الاسباب . ونحن لا نستطيع الا الموافقة على آرائه ، وان كنا نلاحظ أن الجبرية على درجات . كما ان بعض الظروف الاجتماعية في الشرق والغرب ، في بعض المناطق وبعض الحقب ، قد زادت من عدم استطاعة الفلاح ان يطمئن على المورد الذي ينتظره من عمله ، بالاضافة الى تأثير الظروف الطبيعية . ونعني بذلك ما فرضه المالكون العقاريون وما فرضته الدولة من مقادير

---

٣٦ ـ المصدر نفسه ، ص ٢٥٤٩ .

تقتطع من حصاده ، وهي مقادير كثيرا ما بلغت من الضخامة ومن عسف التقدير مبلغا ثبط همة الفلاح عن أي جهد ، ولا سيما عن السعي للحصول على أي مزيد من الانتاج يعرف ان الآخرين هم الذين سيفيدون منه . وهذا كله أمر لا علاقة للدين الاسلامي بـه .

صحيح اني حتى الآن لم أتحدث عن الصوفية، هذا الاتجاه الذي نما في الاسلام شيئا فشيئا الى ان اصبحت له آخر الامر قوة كبيرة وكان مصدر وحي لفرق المريدين التي تتألف عناصرها من الوسط الشعبي . ولكن ما تنبغي الاشارة اليـه هو ان التيار السائد ، في الاسلام كما في المسيحية ، قد احتوى التجربة الصوفية والتحم بها في كل تركيبي لها فيه مكانة ممتازة ، ولكن محدودة ، الى جانب فاعلية العقل . فالمعرفة العقلانية ، والوحي الذي ينزل على الرسل ، والالهام الذي يدخل اليقين الداخلي على قلوب من هم أدنى مرتبة من الرسل ، انما هي صيغ للمعرفة مختلفة ، ومتدرجة من حيث القيمة ، ولكنها صيغ تنتهي الى نتائج متماثلة اذا كانت صادقة ، وتعبر عن حقائق واحدة ، ولذلك لا يمكن ان تتناقض بعضها مـع بعض . وقد كان ذلك رأي الامام الغزالي (١٠٥٨ – ١١١٢ م) الذي كـان له الاثر البارز في تاريخ الاسلام . بل ان العقل ، بصورة عامة ، ظل في الاسلام يتمتع بمكانة سامية، لا في النظريات اللاهوتية فحسب ، بل – وعلى وجه الخصوص – في النشـاط الذهني الفعلي للمسلمين المتعلمين . والطرق الصوفية هي نفسها لـم تَصرف كليا عن شؤون الدنيا جماهير كثيرة ؛ بل ان الصوفيين يعتبرون انفسهم نخبة بين الناس، لا يستطيع الناس – لحسن الحظ – ان يدخلوها جميعا ، ولا بد لدوام هذه النخبة من ان يعمل الفلاحون والحرفيون ، ويقوم رجال الدولة بمهماتهم التنظيمية ، ويؤدي الرجال واجب الحرب ، الخ . . . هذا الى ان كثيرا من هؤلاء الصوفيين لـم يكونوا يعتبرون ان الحياة في هذا العالم يجب ان تهمل ، بل يجب ان تتغير صورتها ، وانها يمكن ان تكتسب معنى آخر بفضل اشراقهم الداخلي . وهم قد عملوا على نشر الاسلام بالدعوة التبشيرية ، وعلى الدفاع عنه او بسط سلطانه بالسلاح ، كما انهم كثيرا ما نذروا انفسهم لاعمال البر . وكثيرون من اتباع الطرق يعملون للحياة الدنيا دون ان يتخلوا عن الاشتراك في الرياضة الصوفية ، وهؤلاء يؤلفون فئة على الاقل في كل طريقة ، بل ان العمل اليدوي يحظى بالتمجيد في بعض « تكايا » المتصوفين الشرقية . وقد اثبت المؤرخون الاتراك ان بعض الطرق الصوفية لعبـت بمحض ارادتها دورا بارزا في ازدهار اقتصاد الامبراطورية العثمانية في القرن السادس عشر. كما ان انحطاط الصوفية ، بتحولها الى مؤسسة تستغل جماهير المريدين لمصلحة اسرة واحدة او فئة قليلة العدد من مشايخ الطرق (على شرور ذلك مـن الناحية الخلقية) ، يؤدي الى دعم النشاط المنتج والفاعلية الاجتماعية . ويغلب ان تملـك « التكايا » الشرقية أراضي زراعية تعيش من موردها ، اي من عمل الفلاحين الذين يزرعونها . وهناك طرق صوفية جديدة ، في افريقيا السوداء ، بالغت في اضفـاء القدسية على العمل اليدوي، بصورة أصبحت معها تؤلف مشروعات بالغة الضخامة، تستغل عمل الوف الاتباع بزهيد الاجر .

ولقد اشار « س.هـ. بيكير » الى ظاهرة شعر بها الكثيرون دون ان يحسنوا وصفها . هذه الظاهرة هي ان الفرد ، في العالم الاسلامي التقليدي ، يستشعر احتراما خاصا نحو « الشريعة » ، حتى ولو كان لا يعرفها حقا . فهو اذن يتصور كل حياته محتواة في شبكة من الفروض الدينية ، ومنظمة من قبل الدين . وهذا يتأدى به الى اضفاء القدسية على المؤسسات التي وجدها قائمة ، ولو لم يكن لها في الاصل اي منشأ اسلامي ؛ ومن هنا كان هذا النفور من الجديد ، هذه النزعة المحافظة التي تعوق المبادرة المبدعة لدى الفرد ؛ ومن هنا لم تعرف العصور الوسطى الا قلة من الناس تدين بفكرة التقدم ، بينما كانت فكرة افضلية الماضي هي السائدة . ولا ريب ان هذه الصورة كما يصفها « بيكير » صحيحة الى حد بعيد ، ولكن يكفينا ان نلاحظ انها تنطبق الانطباق نفسه على العصر الوسيط المسيحي ، ومع ذلك لم تَحُل هذه العقلية بين الاوروبيين المسيحيين وبين الانطلاق على طريق الراسمالية انطلاقا ادى الى القضاء عليها هي نفسها ، وما كان لها اذن ان تمنع المسلمين من ان يفعلوا مثل ذلك .

وهناك بينة صارخة على ان الاسلام لم يكن بطبيعته عثرة دون نمو نظرة اخلاقية وعقلية تنحو منحى الراسمالية ، نجدها لدى سكان «المزاب» . و «المزاب» مجموعة من الواحات في جنوب الجزائر ، يسكنها مسلمون ينتمون الى شيعة الاباضية، يعترف كل الذين درسوا احوالهم انهم في كثير من النواحي يشبهون « الكالفينيين » (الذين يعتبرهم « ماكس ويبر » آباء الراسمالية) ، حتى اصبح متعارفا عليه ان يطلق عليهم اسم « طهريي الاسلام » . ذلك ان هؤلاء الناس يعملون دون كلال في الحفاظ على منابت النخيل ، في منطقة صحراوية ، فيقتضيهم ذلك جهدا مستمرا . ولكنهم بالدرجة الاولى تجار ، يكدسون ثروات ضخمة في الغالب في كل الجزائر وخارجها ، عن طريق عملهم الدائب في تجارة السلع وفي الاقراض بالفائدة . ثم هم مع ذلك (وخلافا لما قيل احيانا) لا يختلفون في عقيدتهم الدينية اي اختلاف جوهري عن الاسلام بصورة عامة حول اية نقطة تصلح لأن تكون تفسيرا لنشاطهم الراسمالي النموذجي . ويمكن للمرء ان يتأكد من ذلك بأن يقرأ مثلا قصيدة للاستذكار [من طراز ألفية ابن مالك] ، نشرها المستشرق «ز. سموغورزيوسكي» ، حول الفروق بين الاباضية والمالكية ، التي هي مذهب الاكثرية الكبرى من سكان الشمال الافريقي . فموقف الاباضية ، مثلا ، من قضية القضاء والقدر لا يختلف عن موقف عامة المسلمين . ولئن كانوا من وجهة النظر الدينية ، على الصعيد الاقتصادي ، يمارسون الربا ، فهم يستخدمون فيه نفس « الحيل » الشائعة في المذاهب الاسلامية الاخرى . وهذا يعني اننا لا نستطيع ان نعثر على سر حيويتهم الاقتصادية الاستثنائية الا في كونهم اقلية عقائدية ، وفي حرصهم على خصائصهم المميزة ، المستندة الى تلاحم بالغ القوة . وهذا التلاحم يقودهم الى اضفاء حرمة كبرى على مشايخهم ، خبراء الشريعة ، الذين يدققون في مراقبة خلق رعيتهم وقشف عاداتها وطهرها ، وفي ذلك ضمانة الا ينصرف الاباضيون الى الكسل واللهو وتبديد المال في الكماليات . وهذه ظاهرة تختص بها الاقليات العقائدية ، ونجدها لدى شيع

اخرى مسلمة ، كالاسماعيليين ، كما نجدها في اديان اخرى ؛ ولذلك الح «شومبيتر» على دور ما يسميه « الاقليات المبدعة » . فاذا انتقلنا الى اباضيين يعيشون في ظروف تختلف عن ظروف اخوانهم في الجزائر ، هم اباضيو عمان في شبه الجزيرة العربية، وجدناهم ــ كما يقول عنهم عالم اقتصادي امريكي ــ « لا ينزعون الى صنعة اخرى غير قرص ذيل الاسد البريطاني » . فالعلة الاصيلة لهذا الموقف ، اذن ، ليست في افكار الجماعة ولكنها في وضعها الاجتماعي . وهذا دليل بيّن على ان آراء الاسلام بشأن الحياة الاقتصادية وبشأن السلوك البشري بصورة عامة لا تتعارض ابدا مع اتجاه النشاط في الطريق الراسمالي .

ننتهي من هذا كله الى ان نظرية «ماكس ويبر» التي تعزو نشوء الراسمالية الحديثة في اوروبا ــ وفيها وحدها ــ الى ما ينفرد بـه الاوروبي من عقلانية ، هي نظرية لا تستقيم على اي نحو اذا نحن امعنا النظر في وجهها الآخر ، الوجه الذي يقول ان كل الحضارات الاخرى التي لم تنشأ فيها الراسمالية ولم تزدهر، ومنها الحضارة الاسلامية ، هي حضارات اقل عقلانية . هـذا الـى ان تفكير « ويبر » بمجموعه (وتفكير القائلين باتجاهه) متناقض مع نفسه ، كما حاولت ان اثبت ذلك في مدخل هذا الفصل . ذلك ان (ويبر) لا يصف لنا ملامح اساسية من العقلانية الرفيعة في اوروبا الا تلك التي تتصل بالعصر الحديث ، العصر الذي بدأ يوم ان سادت فيها الراسمالية الحديثة ، بحيث يستحيل ان نثبت ان تلك الملامح لم تأت نتيجة ــ لا سببا ــ لهذا النظام الاقتصادي الذي ترافقه ، والذي تسقط نظرية (ويبر) لانها تدعي منشأه دون تفسير .

ليس هنالك اذن من دليل قاطع على ان دين الاسلام هو الذي منع العالم الاسلامي من ان يتجه نحو طريق الراسمالية الحديثة ، ولا على ان المسيحية هي التي دفعت العالم المسيحي الغربي في هذه الطريق . فالاسلام لم يفرض على الناس وعلى الحضارة وعلى الدول التي اخذت به نهجا اقتصاديا محددا . والبنية الاقتصادية للعالم الاسلامي في العصر الوسيط هي في مجملها شبيهة بمثيلتها في اوروبا في العصر نفسه ، وشبيهة ايضا دون ريب بالبنية الاقتصادية للصين واليابان والهند قبل تأثرها بالصدمة الاوروبية . والاتجاه الذي اخذت به اوروبا بعد ذلك اختلف عن مثيله في العالم الاسلامي وفي المدنيات الاخرى المذكورة ، اختلافا يجري الآن نقاش اسبابه . ولست اريد ، هنا على الاقل ، ان اتخذ موقفا في هذا النقاش . يكفيني لموضوع دراستي الراهنة ان اقرر انه لا يمكن تفسير افتـراق الاتجاهات المذكور بانقياد الناس لنظرية مسبقة ، ولا يمكن ــ بوجه خاص ــ ان يعتبر نتيجة لتأثر الناس بعامل العدالة الذي تقوم عليه مثل هذه النظرية .

الفصل الخامس

الاسلام والرأسمالية المعاصرة
في البلدان الاسلامية

رأينا ان البلدان الاسلامية عرفت دائما قطاعا « راسمالويا » ، بل ان هذا القطاع كان كثير الاتساع في بعض الحقب . ولكننا رأينا ايضا انه ليس في وسعنا القول ان هذه البلدان قد عرفت في العصر الوسيط « وضعا اقتصاديا اجتماعيا » راسماليا . فهذا الوضع يفترض القيام على اساس من نظام اقتصادي راسمالي ، نظام يكون للقطاع الراسمالي فيه الدور المهيمن والمؤثر في القطاعات الاخرى دون ان يتأثر بها الى درجة هامة . وهذا شرط لم يتوفر للعصر الاسلامي الوسيط .

اما الآن فالقضية تطرح نفسها فعلا في الكثير من بلدان العالم الاسلامي ، لان القطاعِ الراسمالي بدأ يلعب فيها ، على الاقل ، هذا الدور المهيمن . وقد ذكر عالم اقتصادي امريكي منذ بضع سنوات ان هذا القطاع مسؤول عن ٢٠ ٪ من الاستثمارات السنوية في العراق وايران ، و ٥٠ ٪ في تركيا ، و٨٠ ٪ في سوريا ولبنان ، بحيث يمكن ان نتوقع امتداده حتى السيطرة الكاملة . ولئن كان قد حدث ان توقف هذا المسار او توّج باقامة نظام اقتصادي آخر يسيطر فيه القطاع العام ، فان هذا الانقطاع اما انه حصل في لحظة كان جليا فيها اتجاه القطاع الراسمالي في المنحى المشار اليه ، كما كانت الحال في آسيا الروسية عشية ثورة اكتوبر ، او ان جوهره كان تأميم المشروعات الراسمالية القائمة (كما في مصر) بحيث يصح ، من هذه الوجهة على الاقل ، ان نطلق على النظام الاقتصادي الجديد اسم « رأسمالية الدولة » .

ومن العسير طبعا ان نبلغ الدقة في تحديد اللحظة التي تصبح الهيمنة فيها للقطاع الرأسمالي . على ان من الواضح ــ كما يشير تاريخ الرأسمالية الاوروبية

الامريكية والراسمالية اليابانية ـ ان من الضروري لذلك أن توجد الراسمالية الانتاجية ، أي المشروع الصناعي المنظم وفق الصيغة الرأسمالية للانتاج ، وان تكون قد بلغت بعض النمو . ونحن نعلم ان هيمنة صيغة الانتاج الراسمالية هذه لا تظهر الا في حالة قيام صناعة حقيقية ، تضم معامل تسيطر فيها الآلة لا مجرد مشروعات يدوية او حرفية مرتبطة بالانتاج البضاعي الصغير .

ودراسة الوقائع ، مهما بلغت من السطحية ، تكفي للبرهان على ان الصناعة في البلدان الاسلامية لم تنشأ الا من عهد جد قريب . ويكفي لاعطاء فكرة عامة عن ذلك ان اقدم فيما يلي عددا من الارقام ليس اي منها دقيقا ، ولكنها واضحة في دلالتها النسبية . وتفاديا للصعوبات التي قد تنشأ هنا من محاولة تعريف « الجماهير العاملة » والمفاهيم الاخرى المتصلة بذلك ، ساكتفي في الجدول التالي بذكر عدد عمال الصناعة ونسبته الى عدد السكان الكلي (١) :

البلد	التاريخ	عدد السكان (بالآلاف)	عدد عمال الصناعة (بالآلاف)	٪
افغانستان	١٩٥٨/٥٩	١٣٠٠٠	١٣	٠،١
ايران	١٩٥٨	١٩٦٨٠	٢٠٨،٥	١،٠٥
العراق	١٩٥٢/٥٤	٤٨٧١	١٦٣	٣،٣٢
لبنان	١٩٥٨	١٥٥٠	٢١،٢	١،٣٦
تركيا (العثمانية)	١٩١٣	٢٣٦٠٠	١٧	٠،٠٧
تركيا (الجمهورية)	١٩٥٧	٢٥٥٠٠	٦١٣	٢،٤٠
مصر	١٩١٧	١٢٧٥٠	٢٠١	١،٥٧
	١٩٣٧	١٥٥٠٠	٢٧٣	١،٧٦
	١٩٥٨	٢٤٦٠٠	٢٨٠	١،١٣
تونس	١٩٥٦	٣٨٠٠	٢٦٥	٦،٩٧
الجزائر	١٩٥٤	٩٥٢٩	٣٢٢	٣،٣٧
فرنسا	١٨١٥	٢٩٣٨٠	١٦٠٠	٥،٤٤
	١٨٦٦	٣٨٠٨٠	٣٨٠٠	٩،٩٧
	١٩٠٦	٢٩٢٧٠	٤٠٠٠	١٠،١٨

١ ـ اجزت لنفسي الاستغناء هنا عن ايراد المصادر التي ذكرها المؤلف لكل من ارقام الجدول ، لا سيما وان الارقام نفسها تقريبية . (المترجم) .

ان ارقام هذا الجدول ، مهما كان مبلغها من عدم الدقة ، كافية للدلالة على حقيقة صارخة ، هي ان البلدان الاسلامية ، على ما احرزته من تقدم خلال نصف القرن الماضي ، وباستثناء بعض الاقطار التي كانت في الماضي خاضعة للاستعمار ، كانت في السنوات ١٩٥٢ ــ ١٩٥٩ لا تزال بعيدة جدا عن مستوى التصنيع الذي كانت قد بلغته فرنسا خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر (٢) . على ان الاحظ ، برغم ان الراسمالية الصناعية عام ١٩١٤ كانت فيها جميعا شبه معدومة ، هو ان الصناعة حظيت منذ ذلك الحين باهتمام حاسم . يقول الامريكي « ك.س. كوبر » عام ١٩١٤ : « كل آسيا تتشبع بالصناعة الحديثة وبالتقدم الآلي الراهن ». ومنذ ذلك الحين بذلت جهود كثيرة لتطوير هذا القطاع ، وادت الى نتائج تظل نسبيا ذات اهمية .

وبالتالي فان الاسئلة التي يبدو لي ان من المهم طرحها ، في اطار الموضوع الواسع الذي اعرض له في هذا الفصل ، هي التالية :

اولا : هذا التوسع في القطاع الراسمالي ، هل هو في البلدان الاسلامية ذو منشأ خارجي ام ذو منشأ داخلي ؟ اعني : هل يمكن القول انه جاء نتيجة لمؤثرات خارجية ام ثمرة لتطور عفوي ؟

ثانيا : هل اعاق الدين الاسلامي هذا النمو الراسمالي في الحقبة المعاصرة ، ام هل ساعد عليه ؟ والى اي مدى ؟

ثالثا : هل كان للراسمالية المعاصرة في البلدان الاسلامية نهج خاص بها ؟ واذا كان الامر كذلك فهل كان سببه الدين الاسلامي .؟

بواعث التوسع الراسمالي

في الجواب على السؤال الاول ، يحسن بنا ان نميز بين بعض الحالات المتفاوتة.

لنبدأ بمصر . نشأت الصناعة فيها منذ عام ١٨١٦ ، في عهد محمد علي (١٨٠٥ ــ ١٨٤٩) ، ولكن بوصفها صناعة دولة . فالدولة هي التي شادت الابنية الجديدة ، ووظفت كل الاستثمارات ، وهي التي كانت تدفع اجور العمال وتبيع السلع المنتجة . بل ان احتكار الدولة للصناعة امتد الى الانوال اليدوية ، فكانت هي ايضا تعمل لحساب الباشا الوالي . ويقدر عدد العمال الذين كانوا يعملون في خدمته باكثر من سبعين الفا (اي ما قد يعادل ٢،٣٪ من عدد السكان اذ ذاك) . على ان هذا الاحتكار الحكومي الغي بعد محمد علي ، في ظروف سنعرض لها بعد

---

٢ ــ بينما كنت أصحح مسودات طبع هذا الكتاب وصلتني مجموعة الاحصائيات الممتازة التي اصدرها الاقتصاديون السوفياتيون عام ١٩٦٤ عن آسيا وافريقيا . هذه الاحصائيات المتعددة المصادر تشير بصورة اجمالية الى السنوات ١٩٥٩ ــ ١٩٦٣ ، ومنها استطعت ان استخلص النسب التالية لعمال الصناعة : افغانستان ٠،٢١ ٪ ، العراق ١،٨٥ ٪ ، لبنان ٣،٠٩ ٪ ، تركيا ٤،١٩ ٪ ، مصر ٤،٥١ ٪ ، تونس ٢،٨٧ ٪ ، الجزائر ٣،٦٠ ٪ .

قليل ، فانتهت « الليبرالية » الاقتصادية الى انبعاث الحرف اليدوية الخاصة والى اغلاق اكثر المشروعات المصرية الكبرى امام منافسة البضائع الاوروبية ، بحيث لم يكن قد بقي منها عام ١٨٧٣ سوى عدد قليل من المشاغل في مجال التعدين يعمل فيها ٧٠٠ عامل تقريبا ، وعدد مصانع النسيج والثياب تضم ٢٨٠٠٠ عامل . ثم جاء الاحتلال الانكليزي (عام ١٨٨٢) فدعم هذا الاتجاه وزاده سرعة ، اذ اصبحت الصناعة الوحيدة النامية هي تلك الواقعة كليا في قبضة راس المال الاجنبي ، ولا سيما الانكليزي والفرنسي . اما رؤوس الاموال المصرية فكانت لها السيطرة الكلية تقريبا في ميدان الملكية العقارية الكبرى . وفي عام ١٩١٧ تألفت لجنة للصناعة والتجارة كان هدفها العمل لخلق صناعة مصرية ، وكان انور عبد الملك (٣) محقا حين قال بشأنها : « كان هدف البورجوازية الجديدة في المدن ـ من تجار ، ورجال اعمال ، واعضاء مهن حرة ، في مقدمتهم المحامون والمهندسون ـ ان تتيح للجناح التقدمي من كبار المالكين العقاريين ميدانا للعمل والاستثمار لرؤوس اموالهم العاطلة » . وفي عام ١٩٢٠ اسس طلعة حرب « بنك مصر » الذي كانت غايته تمويل هذه الصناعة الوطنية المصرية الجديدة ، واخذ القادة البورجوازيون للنضال من اجل الاستقلال السياسي يدعون المصريين الى المساهمة في تمويل هذا المصرف وتشجيع منتجات مؤسساته ، فكانت تلك بداية التكوين البطيء لقطاع راسمالي حديث حقا في مصر ، وان كان ذا وشائج كثيرة بالراسمالية الاجنبية (٤) . وهذا القطاع هو الذي امّم اكثره تدريجيا بعد ١٩٥٢ ووضع تحت ادارة البيروقراطية العسكرية الناصرية ، بالتعاون مع بعض الراسماليين السابقين ومع راسماليين جدد ، بعضهم اصبحوا موظفين ، وبعضهم احتفظوا بمصالح لهم في القطاع الراسمالي الخاص ، الذي اصبح على اية حال تابعا للقطاع العام .

اما في الامبراطورية العثمانية بصورة عامة (باستثناء مصر) فلا مجال للحديث قبل القرن التاسع عشر عن مشروعات صناعية راسمالية حقيقية . فكل ما كان هناك صناعات يدوية خاصة لا تبدو كثيرة العدد ، وهي على اية حال تستخدم تقنيات متخلفة ، قائمة اساسا على العمل اليدوي ، فلا مكنات ـ الا نادرا ـ حتى في المعامل ، وفي المشاغل الحرفية الكبرى التي ما تزال في المرحلة اليدوية . اما المشروعات الكبرى (وهي على اية حال لا تكاد تكون اكثر تقدما) فهي ملك الدولة . ثم جاء القرن التاسع عشر فلم يحاول القادة العثمانيون ان يواجهوا خطر السيطرة الاوروبية الداهم بصناعة حكومية ضخمة كما فعل محمد علي . صحيح ان بعضهم فكر في ذلك ، ولكن الظروف السياسية ومعها تدهور الوضع المالي حالت بينهم وبين مجرد البدء بتحقيقه . بل هم قد ساعدوا كل المساعدة على تخريب عمل محمد علي، ولا سيما بتأثير النفوذ الانكليزي . فقد عقدت عام ١٨١٨ اتفاقية انكليزية عثمانية للتجارة ، استكملت بفرمان ١٨٢٠ ، بموجبها حددت الرسوم على المستوردات بـ ٣٪

---

٣ ـ في كتابه : « المجتمع المصري والجيش » (دار الطليعة ـ بيروت) .

٤ ـ حسن رياض في كتابه : « مصر الناصرية » (باريس ، ١٩٦٤) .

من القيمة . وفي عام ١٨٣٨ استبدلت بهذه الاتفاقية معاهدة تلغي حماية الصناعة العثمانية باسم « قدسية » حرية التجارة ، ولقاء ذلك ترفع رسم الاستيراد الى ٥٪ من القيمة بينما تدفع الصادرات رسما قدره ١٢٪ . وهذه المعاهدة ، التي يفضل اغلب المؤرخين المستشرقين تجاهلها ، والتي اصبحت في العام نفسه شاملة بنعمتها كل الدول الاوروبية ، لم تكن « في مصلحة الاجانب اكثر مما هي في مصلحة اهل البلاد » فحسب (كما يقول المترجم بيلان في سذاجة) ، بل كانت في واقعها تقطع الطريق مسبقا على اية محاولة محتملة لبناء صناعة عثمانية .

هكذا نزل عدد انوال الحياكة في « اسكداري » و « ترنوفو » من ٢٠٠٠ الى ٢٠٠ ؛ واصبح مجموع انتاج الاناضول من الحرائر المختلفة الانواع في النصف الاول من القرن التاسع عشر عشر ما كان عليه في نصف القرن السابق له ، وفي الوقت نفسه هبطت قيمة انتاج حلب من نسيج القطن والحرير من ١٠٠ مليون قرشا الى اقل من ٨ ملايين .

وفي عام ١٨٤٠ فرضت معاهدة ١٨٣٨ على مصر ايضا ، فرضها «بالمرستون» والاسطول البريطاني ، واضطر محمد علي ان يعلن ندامته وتوبته النصوح امام معبد حرية التجارة : « اعترف ان دلائل ساطعة تشهد الآن بفضائل حرية التجارة التي تحققت بفضل المعاهدات القائمة ، ولا يسعني نكران ما يبدو لي اليوم حقيقة بديهية . وكانت ظروف قاسرة قد اضطرتني الى فرض الاحتكار والحفاظ عليه » (٥) .

ولقد بذلت جهود معاكسة قليلة ، فكانت دائما غير مجدية مثل معاهدات ١٨٦١ التي رفعت رسم الابستيراد الى ٨٪ ، ثم الى ١١٪ عام ١٩٠٧ ، فلم يمثل ذلك كله اية حماية حقة ، واخذت الامبراطورية العثمانية تنحدر سريعا على طريق التبعية لراس المال الاجنبي . وجاء « مرسوم محرّم » (٢٠ كانون الاول ١٨٨١) يعطي السيطرة الكاملة على اقتصاد البلاد لمؤسستين اوروبيتين هما (المصرف الامبراطوري العثماني) و (الدين العام العثماني) ، ويعفي المشروعات الاجنبية من كل ضريبة الا الضريبة على العقارات . وكانت النتيجة الطبيعية هي ان المشروعات الراسمالية في الامبراطورية اصبحت في كثرتها الكبرى مشروعات اجنبية كما ان تلك المشروعات العثمانية اسميا كانت تعمل براس مال اوروبي او — في حالات كثيرة — براس مال تملكه اقليات وثيقة الصلة بأوروبا . ففي عام ١٩١٣ كان في الامبراطورية ٢٦٩ مشروعا صناعيا مسجلا ، منها ٢٤٢ عاملة ، فكان ١٠٪ من راس مالها للاجانب ، و٥٠ ٪ منه ليونانيين و٢٠ ٪ لأرمن و٥ ٪ ليهود ، و١٥ ٪ فقط لأتراك مسلمين .

---

٥ — من جواب محمد علي باشا على خطاب القنصل البريطاني . و « آ. كرتشلي » ، في كتابه عن « التطور الاقتصادي في مصر الحديثة » (لندن ، ١٩٣٨) بلح على المساوىء الداخلية الكثيرة في صناعة الدولة ايام محمد علي ، ويستنتج انها تجربة سابقة لاوانها ، « وربما كان فشلها محتوما على أية حال » ولكنه هو نفسه يعترف ان هذا الفشل جاء نتيجة معاهدة لندن .

ويمكن دراسة هذه الحال ببعض التفصيلات الاضافية في المنطقة السورية مثلا (بالمعنى الطبيعي) . ففي لبنان كانت لا تزال هناك صناعة يدوية للحرير في بداية القرن التاسع عشر كانت فيما مضى مزدهرة ، ولكن ظروف العهد العثماني جعلتها تضمحل ، فكان الفلاح يربي بعض الشرانق، ثم يفتل الحرير على مغازل بدائية كانت ملكا للامراء او ملكا للافراد او ملكا مشاعا للقرى . وفي عام ١٨٤٠ تقريبا صنّعت طريقة الغزل ، على اسس راسمالية ، من قبل فرنسي يدعى « نيقولا بورتاليس » استورد حوالي اربعين مغزلا آليا فأسس بها معملا للحرير . ونشأت حتى ١٨٥٠ خمسة معامل اخرى كانت ثلاثة منها فرنسية . ولما اضطر الباب العالي الى منح لبنان نظام استقلال ذاتي عام ١٨٦٤ بدأ بعض اللبنانيين يوظفون رؤوس اموالهم في مشروعات مماثلة ، فما جاء عام ١٨٨٥ حتى كانت هناك ١٠٥ معامل للنسيج ليس منها الا خمسة فرنسية ؛ ولكنها جميعا كانت خاضعة لراس المال الفرنسي ، ولا سيما لشركات مدينة «ليون» ، اذ كان نصف رأس المال الموظف في شراء الشرانق (وهو الجانب الاهم في راس المال) يقترض من «ليون» بفائدة تصل عمليا الى ١٠٪، كما كان كل الحريراللبناني تقريبا يموّن سوق « ليون » .

ويلاحظ احد المراقبين ايام الحرب العالمية الاولى ان كل الصناعة الكبيرة في المنطقة السورية كانت بين ايدي الاوروبيين ، بحيث لا يملك اهل البلاد الا الحرف اليدوية والصناعة المنزلية . وفي تقديره انه كان هناك أقل من مائة مصنع يعمل في واحدها اكثر من ٥٠ عاملا ، بينما لا تكاد المصانع التي يضم واحدها اكثر من ١٠٠ عامل ان تتجاوز العشرة . ولم يكن هناك مصنع واحد يزيد عماله على الثلاثمائة .

اما إيران فلم تكن تعرف قبل عام ١٩٢١ الاعددا ضئيا جدا من المصانع ، من اهمها مصنع (وحيد) للكبريت انشيء عام ١٨٩١ ، وآخر للسكر انشيء عام ١٨٩٥ بمعونة شركة بلجيكية في «قهريزاك» ثم لم يلبث ان اغلق ـ بسبب شيوع بعض الخرافات او العجز عن منافسة السكر المستورد ـ ثم انقضت ثلاثون عاما اخرى قبل ان تفتح مصانع جديدة . اي ان الصناعة كانت شبه معدومة قبل الحرب العالمية الاولى وخلال سنوات عديدة بعدها ، باستثناء صناعة استخراج الزيت التي كانت في ايدي البريطانيين . وليس من شك في ان احد عوائق التصنيع الرئيسية كان الاتفاقيات التجارية مع الخارج بدءا من معاهدة «تركمانشاي» (١٨٢٨) التي فرضتها روسيا في اعقاب هزيمة عسكرية فارسية ، والتي حددت رسما جمركيا موحدا قدره ٥٪ على كل الصادرات والواردات بين البلدين ، فلم تلبث هذه السابقة ان اصبحت تقليدا اتبع مع الدول الاخرى ، تقليدا حرم ايران من استطاعة فرض اية حماية جمركية لصناعتها الوليدة . فمنذ ١٨٢٨ ، مثلا ، كانت انكلترا تصدر الى ايران ١١،٥ مليون يارد من النسيج القطني ، ارتفعت عام ١٨٣٤ الى ٢٨،٦ مليون يارد . وكان الاثر الاقتصادي لهذه المنافسة الاجنبية يتضاعف بما ناله الاجانب من امتيازات بحكم نفوذهم السياسي ، بينما كان تخلف ايران الاقتصادي يزيد في الوقت نفسه من ضعفها السياسي امام الغرب . وقد كتب الطبيب الفرنسي «فوفريه» عام ١٨٩٠ يقول : «من امتياز الى امتياز، لن تلبث بلاد فارس ان تصبح كلها في ايدي الاجانب».

وكان هذا حقا ، اذ ان حكومة هذه البلاد وقعت بين ١٨٨٥ و ١٩٠٠ على معاهدات (امتيازات) لصالح خمس عشرة دولة ، كانت تشل يدها عن اتخاذ أي تدبير يمكن ان يؤذي المصالح الاوروبية. وهذا ما دعا العالم الجغرافي « ايليزه روكلوس » الى القول عام ١٩٠٥ : « ان روسيا وانكلترا همـا الآن المولیان المتنافسان اللذان لا تملك الحكومة الفارسية الا ان تجعل همها الشاغل تلبية اراداتهما ونزواتهما ، وخطب ودهما ، واتقاء غضبهما ، واستباق المحتمل من رغباتهما » . وقد كان اول مظهر بارز لرد الفعل الشعبي موجها ضد عمل من اعمال العبودية الاقتصادية ، هو امتياز احتكار التبغ (انتاجا وبيعا وتصديرا) الذي منح في آذار ١٨٩٠ للراسمالي الانكليزي «ج.ف. تالبوت» ، ولكن التدخل الروسي كان العامل الاول في قمع الثورة الفارسية ١٩٠٥ ــ ١٩١١ ، هذه الثورة التي لم تمنع روسيا وانكلترا من توقيع اتفاق يوم ٣١ آب ١٩٠٧ تتقاسمان بموجبه مناطق النفوذ في ايران ، ثم لا تزعجان نفسهما بابلاغ امره الى الحكومة الايرانية الا بعد شهر من توقيعه . ومن الواضح ان مثـل هذه الظروف كانت تجعل اي جهد للتصنيع المستقل امرا مستحيلا .

اما بعد ١٩٢٠ فالمسألة واضحة لا غموض فيهـا ولا سبيل فيها الى الشك . اذ ان الجهد لبنـاء صناعة راسمالية او حكومية قد نهج طريق تقليد الراسمـالية الاوروبية الامريكية ، بصورة واضحة وعلنية ، في كل البلدان الاسلامية المستقلة حتى في تلك التي كانت مـا تزال مستعمَرة بدرجـة أو بأخـرى ، والتي كانـت البورجوازية المحلية فيهـا تحتفظ ببعض القدرة على المبادرة الاقتصادية . ولقد كتب طلعة حرب ، الراسمالي المصري الذي كافح بعزم ونجاح لخلق صناعة مصرية حديثة ، يقول في الرد على صحافي فرنسي : (نريد ان نقتدي بكم ... ان مطالبنا متواضعة ، فكل ما نريده هو مكان تحت الشمس ، هـو ان نعيش كالآخرين ، ان ننتج ونزيد انتاجا ، وان نصدر مـا ننتجه ، وان نستهلك ونزيد من الاستهلاك . ونحن وصولا الى هذا الهدف نسير على هداكم ، وكلنـا عرفان بالجميل لهذا الطريق الذي دللتمونا عليه) .

وكذلك ، عام ١٩٢٣ ، كـان العالم الاجتماعي (ضيا غو كالب) ، احد أوضح مفكري تركيـا الحديثة رؤية واكثرهم صوتا مسموعا في العهد الكمالي ، يقول في دراسة له : « الدولة عمادها الصناعة الكبيرة ، وتركيا الجديدة مدعوة قبل كل شيء الى انشاء صناعة وطنية كيما تكون دولة حديثة . علـى ان تركيا الجديدة ، التي ينبغي عليها الاخذ باحدث المخترعات والتقنيات الاوروبية ، لا تستطيع ان ترى تصنيعها يتأجل الـى ان تنمو روح المبادرة لدى الافراد بصورة عفوية ، بـل لا بد لنا ــ كما فعلنا على صعيد التقنيات العسكرية ــ مـن ان نبلغ المستويات الاوروبية في الصناعة بجهـد علـى المستوى الوطني » . ولقد كان « ضيا غوكالب » هذا يرفع شعارا مثلثا يقول : « أمة تركية ، وديانة اسلامية ، ومدنية اوروبية » . ولقد كانت « اوربة » تركيا دستور جميع الزعماء الملتفين حول الثورة الكمالية . قال احدهم ــ وهو « صدري أدهم » ــ عام ١٩٢٩ : « نحن اوروبيون جميعا .. وهذه الجملة على لساننا كانها نشيد عسكري جمـاعي يدفع فينا العزم والحماس . وهو على

شفاهنا جميعا ، فقراء واغنياء ، شبابا وعجائز . ان تكون اوروبيين : هذا هو مثلنا الاعلى » . وكان وزير العدل « محمود اسعد » يقول عام ١٩٢٦ في تقديم القانون المدني الجديد : « ان الامة التركية قد قررت قبول المدنية الحديثة ومبادئها الحيوية دون شروط ولا تحفظات » . وهذه المدنية الحديثة ، التي كان مصطفى كمال آتاتورك نفسه يصفها في العام الاسبق بأنها « تخرق الجبال ، وتطير في الفضاء ، وترى كل الاشياء ، حتى النجوم التي لاتراها العين » ، « هذه المعرفة التي تنير وتسبر ، والتي لا سبيل الى مقاومة سيلها الجارف » ، هي المدنية الاوروبية . وعلى مثالها بدأت تركيا تصنيع نفسها ، بخلق المشروع الحكومي والمشروع الراسمالي الخاص ، الذي ينال كل التشجيع وكل انواع المساعدات برغم اعلان مبدأ الصناعة الحكومية . وقد صدر عام ١٩٢٧ قانون مساعدة الصناعة فكانت له آثار ضخمة ، اذ بلغ عدد المشروعات الصناعية ١٤٠٠ في عام ١٩٣٣ مقابل ٢٤٢ عام ١٩١٣ ، وبرغم ان رقعة الدولة اصبحت اصغر كثيرا . اما عدد عمال الصناعة ، الذين كانوا بين ١٦ و١٧ الفا عام ١٩٢٣ ، فقد قفز الى ٦٢ الفا في مدى عشر سنوات ، ثم اصبح قريبا من ٩٠ الفا عام ١٩٣٩ .

ومثل هذا التحول الواضح نشهده في ايران . ولنكتف طلبا للايجاز بسرد هذه الفقرة من مذكرات الشاه الحالي عن آراء ابيه رضا شاه : « كان ابي معجبا بماضي فارس المجيد ، حريصا على صيانة ما لا يتعارض مع التقدم من تقاليدنا الموروثة . ولكنه كان شديد الاقتناع بأن استقلال الارض وسيادة الامة ورفاه الشعب امور لا سبيل لها الا بالتمثل العاجل بالغرب . صحيح انه لم يقم الا برحلات قليلة الى الخارج ، ولكن الرؤيا الدائمة المسيطرة على فكره كانت رؤيا انشاء مصانع حديثة كمصانع الغرب ، وسدود كسدود الغرب ، وشبكات ري حديثة ، ومدن وجيوش منظمة ، وطرق للمواصلات كتلك التي في اوروبا او في الولايات المتحدة » . وهذه الرؤيا هي التي اهتدى بها العاهل الايراني منذ اوائل الثلاثينات في كل جهوده التي بذلها لتصنيع بلاده .

ولئن جاء التصنيع في تركيا وايران ، ولا سيما في بداياته ، على صورة مشروعات صناعية حكومية ، بل لئن اطلق على ذلك في تركيا اسم « اشتراكية الدولة »كواحد من مبادىء الحركة الكمالية الستة ، فما كان هذا ابتغاء الخروج عن نهج الغرب الراسمالي ولا رعاية لتقليد موهوم . ولكنه جاء عن ضرورة ، كما يبدو واضحا من النص الذي اوردناه من دراسة « ضيا غو كالب » . ولنذكر ايضا هذا القول لواحد من رجال القانون الاتراك ، هو عميد كلية الحقوق في استانبول : « بالنظر لقصور المبادرات والامكانيات لدى اصحاب المشروعات الخاصة ، ولافتقارنا الى الثقافة الاقتصادية والى روح التعاون الاجتماعي ، كان طبيعيا ان تقع على عاتق الدولة ـ وهي حاملة المثل الوطنية ـ مهمة القيام بتحقيق هذا الجهد الجبار ... هذا هو معنى اشتراكية الدولة في تركيا . ولئن اتخذت منها الجمهورية مبدأ عمل فليس عن نزوة نظرية بل عن ضرورة وطنية » . ويقول كتاب اشترك في وضعه عالم اقتصادي تركي مع استاذ بلجيكي : « ان دور الدولة ـ كما حدده كبار الزعماء ـ

يبدأ حيث تقف المبادرة الفردية » ، مضيفا الى ذلك ان « اشتراكية الدولة » في تركيا « ليست ضد الراسمالية كمبدأ ، ولا قائمة على كراهية الاجنبي » . هذا بينما نرى برنامج حزب الشعب الجمهوري ، الذي حكم تركيا دون منافس حتى ١٩٥٠ ، يعلن في صراحة لا لبس فيها : « لئن كنا نعتبر العمل والمبادرة الفرديين امرا جوهريا ، فان احد مبادئنا الاساسية ان نشرك الدولة بصورة فعالة في القضايا التي تتصل بها مصالح الوطن العامة والحيوية ، وعلى وجه الخصوص في الميدان الاقتصادي بغية ايصال الامة الى الرفاه في أقصر فترة ممكنة . ودور الدولة في الاقتصاد هو دور ابناء الفعال وكذلك دور تشجيع المشروعات الخاصة وتنظيم العمل وتوجيهه » .

وشاه ايران لا يقل في موقفه صراحة قاطعة حين يقول : « لا بد للدولة ان تقوم بدور الرائد ، نظرا لافتقاد التقنيين والاداريين ولقصور الاستثمارات الخاصة. وهذا الذي كان صحيحا في ايام ابي لا يزال كذلك في بعض الميادين اليوم . فالحكومة وحدها اليوم ، مثلا ، تستطيع بناء صناعة الصلب الجديدة ... وايا كان الامر، فان سياستنا هي ان نتنازل تدريجيا عن المصانع الحكومية الراهنة لشركات خاصة. ولذلك استخدمنا مؤسسة امريكية للخبرة في شؤون التنظيم كيما تقوم بدراسة الانتاج واقتراح التحسينات المكنة لرفع مستوى الانتاجية تمهيدا لاحتمال التنازل عن هذه المصانع للمشروعات الخاصة » .

خلاصة القول ان المثل الاعلى لدى قادة هذه البلدان هو المشروع الراسمالي الخاص . فاذا كانوا قد اصطدموا باحجام راس المال الخاص المحلي عن الاستثمار في الصناعة الحديثة فمرد ذلك ان الراسماليين يفتقدون الى مثال يقتدون به في هذا المجال ، وان عقلية الراسمالية الحديثة لم تكن قد تكونت بصورة تلقائية ، اي ان الامر كان في واقعه امر استيراد مفروض من أعلى لبني اجنبية ، خارجية . يضاف الى ذلك ما هو مألوف من ان الاستثمارات الاساسية الاكثر جدوى في النهوض باقتصاد هذه البلدان كانت في الوقت نفسه أقل الاستثمارات املا بالربح . وهكذا اضطرت الدولة ان تقوم بمهمة الريادة (كما فعل محمد علي في مصر من قبل) لتعليم اصحاب رؤوس الاموال المحليين ، بالمثل الحي ، افضل السبل لاستثمارها ، وان تقوم ايضا بمساعدة الراسمالية الخاصة وفتح ابواب الاستثمارات المجزية امامها عن طريق تكفلها هي بتلك الاستثمارات غير المجزية ولا سيما بتشييد البنية التحتية التي لا معدى عنها لكل اقتصاد حديث .

على ضوء هذا التلخيص لتطور الصناعة في البلدان الاسلامية الرئيسية التي ظلت مستقلة بعض الاستقلال او كله ، وبرغم ما للوقائع التي ذكرناها من طابع جزئي ، يتضح لنا ان الراسمالية الصناعية في الشرق المسلم جاءت تقليدا للغرب. فحيث بلغت الصناعة أعلى درجات النمو النسبي قبل الاعوام الاربعين الماضية ، تم ذلك بانشاء صناعة حكومية ، على يدي محمد علي في مصر . ولئن كان محمد علي قد اختار هذا الطريق فذلك لانه (عن حق الى حد ما) كان يرى ان لا جدوى من ان ينتظر ان تنمو الراسمالية الصناعية المحلية نموا تلقائيا . ولقد كان باشا مصر مدركا لذلك كل الادراك ، وهو قد حدّث به « البارون دو بوالو كونت » عام ١٨٣٣

باسلوب صريح : « لقد استوليت على كل شيء ، ولكن بغية ان اجعل كل شيء منتجا . من كان يستطيع ذلك سواي ؟ من كان في وسعه ان يقدم القروض الضرورية؟ من كان يستطيع ان يحدد الزراعات الجديدة ، والوسائل التي ينبغي اتباعها ؟ أتظن ان أحدا كان يمكن ان يفكر بأن يأتي الى هذا البلد بالقطن والحرير وشجرة التوت؟» وهذا يعني ان دور محمد علي لم يكن ابدا دور تعجيل حركة هي في طور النمو ، كما يعلن المؤرخ السوفياتي « ف.م. آتسامبا » بل كان — على العكس — دور القطيعة مع الظروف الراهنة بغية الاخذ بمسار جديد تحفزه القدوة الاوروبية . ولقد كان مثال القوة الاوروبية يقنع كل الحكام المحليين في كل مكان بمدى الحاجة الى التصنيع على الصعيد الوطني ، ولكن ايا منهم قبل العشرينات من هذا القرن لم يرد أو لم يستطع تقليد محمد علي ، اذ كان ذلك يحتاج الى الكثير من الذكاء والعزم ووضوح الرؤية ، والي مواتاة الظروف . وجاء وقت ادرك فيه الجميع مزايا التصنيع بجلاء فرض نفسه عليهم فرضا ، ولكن ذلك كان في الاغلب بعد فوات الاوان ، اذ كانت قوة « الامبرياليات » الغربية اقتصاديا وعسكريا تجعل من العسير جدا عليهم — اذا لم نقل من المستحيل — ان يحتذوا بالقدوة المصرية .

هذا الى ان التجربة المصرية نفسها لم تكن قد استطاعت الازدهار في مدى ربع قرن الا بفضل المنافسة بين فرنسا وانكلترا ، فلما استعادت اوروبا وحدتها عام ١٨٤٠ ، ولو بصورة شبه قسرية ، أدت هذه الوحدة الى سقوط تلك التجربة . وفرضت الهيمنة الاوروبية دخول راس المال الاوروبي فكان هو الذي بدأ بتصنيع الشرق المسلم . اما الراسمالية الصناعية المحلية فلم تبدأ نموها الا احتذاء بالراسمالية الاوروبية ، وتقليدا لها ، وبصورة عامة تحت سيطرتها . وكان التفوق الاوروبي يجعل هذا النمو بالغ الصعوبة ، وعلى وجه الخصوص بسبب سبق التقنية الاوروبية ، وافتقاد الحماية ، وحرية التبادل المفروضة بالقوة ، واخضاع الدول التي ظلت مستقلة عن طريق القروض المالية وبفضل ضعفها الاقتصادي والعسكري. فلو ان هذا التفوق الاوروبي لم يكن قد وجد لما كان هناك اي عائق دون نمو الراسمالية الصناعية المحلية (كما حدث في اليابان) . ولكن من الواضح ايضا ان هذا النمو لم يكن ليتم الا على هدى المثال الاوروبي ، لان السبق الاوروبي كان واقعا مقطوعا بـه منذ ١٨٠٠ وما قبلها . وفي عهد محمد علي لا نرى في اي مكان اية دلالة على اية محاولة خاصة لانشاء اي مشروع صناعي . اما المشروع الصناعي الحكومي فهو صريح في اقتفاء الاثر الاوروبي .

على ان هناك قطاعا يرى بعضهم ان قد نمت فيه راسمالية كبيرة محلية خالصة في العصر الحديث . نعني بذلك الراسمالية الزراعية ، ولا سيما في مصر . فانور عبد الملك مثلا ، في كتابه الذي سبقت الاشارة اليه ، يرى ان « راسمالية من النمط الاستعماري ، متخلفة ، زراعية بالدرجة الاولى ، بالغة الانطباع بالاساليب الموروثة من الاقطاعية القديمة » قد نشأت في مصر بين السنوات الاخيرة من عهد محمد علي (المتوفى عام ١٨٤٩) وبين ثورة ١٩٥٢ . والواقع ان استغلال الاراضي بواسطة عمال مأجورين قد بدأ بالنمو بعد ١٨٨٠ والاحتلال البريطاني ، مع التوسع

في زراعة القطن توسعا يكاد يجعلها الزراعة الوحيدة . ومنذ ١٩٠٧ ، تشعير الاحصاءات الى ان ٣٦،٦٪ من سكان الريف العاملين كانوا عمالا زراعيين . وفي ١٩٥٨ ـ ١٩٥٩ كان عدد الفلاحين غير المالكين يرتفع الى ٧٤٪ من اهل الريف . ولئن كانوا « مأجورين بالقوة » ، بمعنى انه لم يكن لهم عمليا مورد آخر ، فقد كان عددهم ١٤ مليونا ، منهمعشرة ملايين قادرون على العمل ، ولكن ثلاثة ملايين فقط منهم كانوا مأجورين بانتظام . ويجب ان نضيف اليهم اصحاب الاراضي البالغة الصغر ، اولئك الذين لا يستطيعون العيش الا بالعمل لدى مالكين افضل حالا منهم، وهم ٢١٥٠٠٠ رب عائلة يمثلون ١٠٧٥٠٠٠ نسمة ، أي ٥٪ من سكان الريف . وفي هذا التاريخ نفسه كان يقدر ان ٥٦ ٪ من مساحة الملكيات الكبيرة (التي تتجاوز ٢٠ فدانا) لم تكن مؤجرة ، بل كانت مستغلة مباشرة من قبل المالك ، أي عمليا بواسطة مأجورين (٦) .

للعلاقات الراسمالية اذن دور بالغ الاهمية في الريف ، فهل يعني ذلك ان هذه العلاقات هي المسيطرة على صعيد المجتمع في كايته ؟ ان انور عبد الملك يشير هنا الى نمو راس المال المصرفي ، الاجنبي في جوهره ، والذي يتحكم في الزراعة بقروضه، كما يرتبط به تسويق نسبة عالية جدا من الناتج الزراعي ، وهو بالدرجة الاولى يتالف من القطن المطروح في السوق العالمية . ومع هذا يظل صحيحا ، كما يقول حسن رياض ، ان عامل الانتاج الاكثر ندرة ، والاكثر اهمية بالتالي، ليس راس المال بل الارض . فليس يكفي ان تملك راس مال ضخما لتحسب في عداد «الارستقراطية» العقارية ، حتى ولو كان عمل هذه الارستقراطية يقوم على استخدام العلاقات الراسمالية بالدرجة الاولى . وهذا يعني ان راس المال لا يسيطر على الريف ، الذي تظل العلاقات غير الراسمالية هامة فيه على اي حال . وبالتالي فان الراسمالية الزراعية ، سواء أكانت وحدها ام تعاونت مع نمو ضخم في راس المال التجاري او المصرفي ، لا تملك ان تحوّل المجتمع في اتجاه (وضع اقتصادي اجتماعي) راسمالي، فلقد وجدت اشكال راسمالية من استغلال الارض في العصور القديمة ، ورأينا بعضا منها في العصر الوسيط الاسلامي . كما انه ليس محتوما ان يسير في هذا الاتجاه تسويق الانتاج الزراعي وصلة هذا التسويق بسوق عالمية يحكمها راس المال التجاري او المصرفي ، فلقد وجد مثل ذلك ايضا ايام الامبراطورية الرومانية ، كما ان الاتصال التجاري بين زراعة أوروبا الشرقية وبين اوروبا الغربية الصاعدة قدما على طريق النمو الراسمالي قد ادى اولا ، في شرق (الالب) ، الى ظهور (العبودية الثانية) .

أيا كان الامر فالواضح ان قطاعا (راسماليا) زراعيا قد نما في مصر بعد ١٨٨٠ . وما يهم هنا ان هذا النمو قد تم بفعل الضغط الاوروبي . صحيح أن حسن رياض يرى فيه نتيجة للضغط السكاني ، ولكن الضغط السكاني ـ هنا وفي أي

---

٦ ـ حسن رياض في كتابه : مصر « الناصرية » .

مكان آخر ــ هو في ذاته ، وبصورة او بأخرى ، نتيجة للدخول في علاقات مــع العالم الراسمالي الاوروبي . كما ان ارتباط ذلك بالتسويق الكثيف للمنتجات الزراعية امر مؤكد . صحيح انه كان لا بد من نمو عملية التسويق على اية حال كمــا يرى حسن رياض ، ولكن لــو كانت تلك المنتجات غذائية فحسب لما احتاجت ، جزئيا على الاقل ، الى تسويق ، اما القطن فتسويقه محتوم ونمو أحادية زراعة القطن انما جاء دون ريب بتأثير الاتصال بالسوق العالمية ، بل هو كما نعلم قد تأكد بفضل حرب الانفصال الامريكية التي حرمت اوروبا من المصدر الذي اعتــادت ان تستورد منه القطــن .

وبعض الكتاب السوفياتيين (بحافز من رغبة نبيلة ، هي رغبة عدم الاعتراف بأي اختلاف في المستوى بين الشعوب الاوروبية وسواها) قد حاولوا التأكيد بأن شعوب الشرق كانت على ايــة حال توشك ان تبلغ الوضع الاقتصادي الاجتمــاعي الرأسمالي يــوم واجهها الضغط الاوروبي . ففي حزيران ١٩٦٠ كــان المأسوف عليه « ف.ب. لوتسكي » يقول مثلا « ان مستوى التطور الاقتصادي الاجتماعي في بلدان الشرق ، قبل تحولها الى مستعمرات وانصاف مستعمرات ، قضية ما تزال موضع جدل ، لأن المؤرخين الماركسيين هم بشأنها في احدى معاركهم المتقدمة مع المستشرقين الغربيين » .

ومثل هذا التأكيد العنيف ، الذي كان طبيعيا ان يردده بحماس بالغ كثير من مفكري البلدان غير الاوروبية ، هو واحدة من ظواهر تلــك الشمولية العقائدية البالغة الحدة في عصرنا ، والتي تنساق الى اغرائها كل الايديولوجيات . وسأجتنب انتقاد هذه الشمولية على الصعيد الاخلاقي ، لا سيما وقد ظللت انا نفسي مصابا بدائها مدى سنوات طويلة ، واسهمت بحماس في نشرها . فمن العبث ان نظن ان اتجاها في مثل هذه القوة ، عميق الجذور في نفس الانسان امام المقتضيات الاجتماعية ، يمكن القضاء عليه في اي يوم . بل قد لا يكون من المرغوب فيه ان يقضي عليه اذا كانت تعبئة الجماهير البشرية لخدمة الاهداف النبيلة تقتضي مثل هذا الثمن . ولكن العقل ووضوح الرؤية لهما هما ايضا علينا حقوق ، والتخلي عن الرؤية الواضحة في بعض الاحوال والازمنة قد يصبح هو الآخر خطيئة عملية باهظة الثمن .

اما وقصدي هنــا هــو مجرد البحــث عــن الحقيقة فسأكتفي بلفت نظــر الايديولوجيين المتطرفين ، كما فعلت في مواضع اخرى ، الى ان القيمة الانسانية للشعوب غير الاوروبية ليست ابدا موضع جدل . ان احدا لم يثبت علميــا حتى الآن صحة النظريات العرقية ، والقارىء قد لاحظ دون ريب اني أعارضها معارضة صريحة ، لا بسبب كونها مؤذية ، بل لانها مغلوطة بميزان معارفنا الراهنة . فاذا كانت الشعوب غير الاوروبية لم تصل الى وضع اقتصادي اجتمــاعي راسمالي ، ووصلت الشعوب الاوروبية الى هذه البنية التي قد تكون في احد معانيها عالية ، فهذا ليس ناتجا عن «نقائص» اولئك و « مزايا » هؤلاء ، والاولون لا يستحقون عليه العقاب ولا الآخرون المكافأة ، وليس على الاولين ان يخجلوا منــه ولا للآخرين ان يفخروا به . فانما هي عوامل اجتماعية وتاريخية عميقة سارت في هــذا الاتجاه دون

ان يكون للبشر كبير سلطان عليها دعماً ولا منعا . لا لأن دور القرارات الانسانية لم يكن بالغ الاهمية ، بل لان هذه القرارات كانت تستهدف غايات خاصة ما كان لاحد - قبل مرحلة معينة على الاقل - ان يتنبأ بآثارها على هذا التطور العام . وحين بلغ البشر تلك المرحلة كان تحاجز العوامل والاحداث وتشابكها قد بلغا درجة لا تملك معها اية مشيئة انسانية ان تغير مجرى الاحداث ، لا باسم ما للتاريخ الذي يؤلهونه من سلطان مطلق ، بل بتاثير القوة الموضوعية لماضي التطورات الاجتماعية .

والحجج التي يقدمها المؤلفون السوفياتيون (والتي تتعارض مع آراء ماركس وانجلس) هي ابعد ما تكون من الاقناع . من هذه الحجج ، التي يقول بها «لوتسكي» وآخرون غيره ، تطور صناعات « المانيفاتورة » في مصر مثلا . ولكن « المانيفاتورة » واقعة ظهرت منذ القدم في مجتمعات متعددة عرفت كلها قطاعا « راسماليا » لا بأس بنموه ، دون ان يؤدي ذلك بأي منها الى وضع اقتصادي اجتماعي راسمالي . يقول ماركس : « المانيفاتورة يمكن ان تنشأ بصورة متفرقة محلية ، في اطار لا يزال اطار مرحلة اخرى سابقة . هكذا نشأت مثلا في المدن الايطالية ، الى جانب الاتحادات الحرفية (الكوربوراسيون) . ولكن شروط وجود راس المال ، كشكل يسيطر على مرحلة ما بصورة عامة ، لا يكفي ان توجد محليا بل لا بد لها من النمو على نطاق واسع » .

وهذا الرد نفسه يصلح في دحض الحجج الاخرى التي يقدمها المؤلفون السوفياتيون بوصفها سمات يرون فيها دلائل على الاستعداد للراسمالية : كنمو المدن ، وتطور الريع العقاري، ونمو الملكية العقارية الخاصة ... فهذه الظواهر هي في احسن الاحوال شروط ضرورية للانتقال المحتمل نحو الوضع الراسمالي ، ومن الممكن ان تكون عناصر في بنية اجتماعية ذات نظام اقتصادي يشتمل على قطاع « راسمالوي » واسع . وعلى اساس مثل هذه البنية ، ولكن مع تواجد عدد من الظروف البنيوية والعارضة الاخرى ، امكن ان ينمو في اوروبا الوضع الاقتصادي الاجتماعي الراسمالي . ولكن هذا ليس ابدا برهانا على ان تلك البنية لا بد لها حتما من ان تلد الوضع الراسمالي . ومن هنا نرى لبس الصورة المجازية التي يستخدمها « لوتسكي » حين يقول : « ان اكثر دول الشرق الاقطاعية كانت ، بصورة او بأخرى، حبلى بالراسمالية » . فلو اردنا ان نستخدم هذا المجاز لكان من الاصح ان نقول عن هذه المجتمعات انها كانت قد بلغت سن الزواج وبلوغ المرأة سن الزواج لا يؤدي ابدا بالضرورة الى الحبل . فمن النساء عواقر ، واخريات يمتنعن على الرجال أو يصد الرجال عنهن . وكذلك المجتمعات .

ان النظرة الكامنة وراء تفكير «لوتسكي» وامثاله هي نظرة ايديولوجية كان لماركس تجاهها مواقف متأرجحة متعارضة ، ولكن هذه النظرة اصبحت جزءا اصيلا من الماركسية العقائدية بعد نموها في ظل الايديولوجية التطورية التي عرفها القرن التاسع عشر . وتقول هذه النظرة ان جميع الاشكال الاجتماعية تأخذ بنهج واحد في التطور ، وان تباينت بطئا وسرعة . وهذا قول تخالفه الوقائع ، وان كانت بعض الحركات التقدمية الراهنة ترى نفسها مدفوعة بحاجاتها الايديولوجية الى الاخذ به .

فمن التطورات ما يسير في طريق مسدود . وهذا ليس تخلفا نأخذه على بعض الشعوب ، كما يظن «لوتسكي» ان معارضيه يفعلون . فالقول بأن عدم التطور في اتجاه الراسمالية الحديثة هو مأخذ وعاهة قول يجب ان نحاربه ، كما سبق ان اشرت ، ولكن هذا لا ينبغي له ان يدفعنا الى ان نرى في كل مكان راسمالية توشك أن تتفتح .

خلاصة القول هي اننا ، في الحالة الراهنة من معارفنا ، لا نستطيع البرهان على ان المجتمعات الاسلامية كانت ، دون تأثير الغزوات الاستعمارية ، ستبلغ الوضع الراسمالي في صيغته الاوروبية الامريكية . وكذلك لا نستطيع ان نبرهن على انها لم تكن لتستطيع ذلك . على ان كل الدلائل تشير الى انها كانت تملك البنى الجوهرية التي كان يمكن ان تصل الى مثل ذلك الوضع لو ان بعض التطورات توفرت لها في ظروف معينة . والامر الواقع هو ان تلك التطورات وهذه الظروف لم تكن قائمة فيها حين دهمها الضغط الاوروبي . ومن هنا كان اخذها بالراسمالية ذا منشأ خارجي ، كان « اوربة » او تقليدا لاوروبا ، اذ كانت الراسمالية الاوروبية تمثل ، بصورة جلية محسوسة ، وضعا أعلى كان ينبغي الخضوع له او التلاؤم معه، تقليده او الانحناء امامه . على ان هذا التلاؤم كان عسيرا بسبب طبيعة البنية الداخلية ولأن الظروف التي كان ينبغي ان يتحقق فيها ـ تحت ضغط التفوق الاوروبي الساحق ـ كانت تؤلف خطرا على حرية الشعوب المعنية . ولقد حاول كثير من الحكام والمفكرين المحليين ، مدى حقبة طويلة ، ان يجتنبوا هذا الخيار المر ، فكانت لذلك نتائج رهيبة : المفكرون العقائديون سعوا عبثا الى هذا التملص عبر محاولة بناء نماذج غير واقعية من طريق ثالث ، من اقتصاد قرآني مستحيل التحقق ، لم يستطع الايمان بنجاحه الا صوفيون في ذهنهم عن العالم الاجتماعي صورة خرافية ، أو قلة من الاقتصاديين الاوروبيين يبحثون هم ايضا عن سراب منقذ ومحاولة التحكم في وجهة المسار ، كما بدت في الاقتصاد الحكومي « التثقيفي» (٧) الذي اراده محمد علي طريقا الى الاخذ بالراسمالية ، ثم كما طبقها مصطفى كمال اتاتورك ، انتهت الى نتائج لم تكن حقا مجدية . اما الطريق الثالث فعلا فلم ينهجه حقا الا النموذج الاشتراكي الذي كانت التجربة السوفياتية اولى صوره ، اذ بدا ان هذا النموذج كان قادرا على بلوغ النتائج التي تعد بها الراسمالية ، وعلى تحقيق مرحلة اجتماعية افضل ، بل مرحلة قد تكون افضل من الراسمالية نفسها ، بما يستطيعه من قطع الطريق على بعض المصاعب البنوية دون المخاطرة بالاضطرار الى التنازل عن حرية التقرير . وهذا الطريق الثالث هو الآخر لم يبرأ من المصاعب ومن الاخطار ، ولكن هذه مسألة اخرى .

---

٧ ـ كان محمد علي ـ على ما يروي « جون باورينغ » عام ١٨٤٠ ـ يقول له : « ان غرضنا هو التعليم ، وليس الربح » .

تـأثير الدين الاسلامي

على مدى صفحات طويلة من هذا الكتاب اقمنا الدليل على ان الدين الاسلامي لم يعترض قط على صيغة الانتاج الراسمالية وان تعاليمه لم تكن ابدا عائقا أمام نمو هذه الصيغة على الطريق الى تكوين وضع اقتصادي اجتماعي راسمالي .

وما يصح في العصور الوسطى ينطبق كل الانطباق على العصر الحديث والمعاصر . فلقد رأينا ان «راسمالية الانتاج» عرفت في العصر الوسيط على صورة « الورشة » و « المانيفاتورة » ، وهي تعرف في العصر الراهن على صورة المعمل . اي ان علاقات الانتاج الجوهرية بين الراسماليين والمأجورين ظلت هي نفسها لم تتغير . ما تغير هو الحجم والتنظيم ، والتقنيات المستخدمة بصورة خاصة . فليس اذن من سبب يجعل تلك العلاقات مرفوضة وقد كانت في الماضي مقبولة ، ولم يأت في تحريمها اي نص ديني جديد .

اما ما بدا ان رجال الدين في العالم الاسلامي يحرمونه ، فهو بعض الصناعات او بعض اساليب الاستغلال التي لا تتعارض في الواقع مع النصوص بقدر ما تنبو بها التقاليد التي اكتسبت قيمة العرف السائد ونسبت اليها عصور الانحطاط قيمة دينية . ومثال ذلك صناعة المشروبات الروحية (التي تؤيد تحريمها فتاوى دينية محترمة ترجع الى القرون الوسطى) ، واستخدام النساء كعاملات ، الـخ ... ولئن وجد مفكرون محافظون اعتمدوا في محاربة الاخذ ببعض التقنيات نظرية تحريم « البدعة » ، فلقد انتهى منذ العصور الوسطى امر تحريم كل ممارسة لم يكن معمولا بها في عصر الرسول ، كما اقيم تمييز بين البدعة الحسنة او المستحبة او المكروهة. وكل جديد في العادات لقي في ايامه الاولى الاستنكار بوصفه بدعة ، كالقهوة والتبغ. على ان هذا لم يمنع انتشار «البدع» الجديدة ، بل حدث بصورة عامة ان وجد بعد حين قصير رجال دين يحللون صراحة ما حرمه سابقوهم ، ولا يعسر عليهم ان يفعلوا ما فعل هؤلاء فيدعموا فتاواهم المتناقضة بأسانيد النصوص والحجج .

ولقد تميزت شيعة الوهابيين ، التي ولدت في وسط الجزيرة العربية والتي تمثل الآن العقيدة الرسمية للمملكة العربية السعودية (بعد امتدادها الى اكثر شبه الجزيرة منذ ١٩٢٤) ، بصرامتها في محاربة البدع. وحاول مشايخها في البداية تحريم

بعض التقنيات الحديثة ، ولكن قادتها السياسيين ، ولا سيما الملك عبد العزيز آل سعود برغم اخلاصه لوهابيته ، لم يلبثوا ان تغلبوا على هذه المواقف السلبية ، فلم يعد هناك من يحارب الاتصال البرقي ولا الهاتف ولا الاذاعة . بل يكفي ان نذكر ان السعودية تعتمد في اكثر دخلها القومي (وفي ربع موارد ميزانيتها) على الصناعة البترولية ، ومثلها بضعة من البلدان الاسلامية على الخليج العربي ، بما يفترض ذلك من تقبل ارض الدولة لمنشآت بالغة الحداثة والضخامة ، تملكها شركة راسمالية امريكية يعمل في خدمتها بالاجر كثير من العمال والمستخدمين من اهل البلاد .

على ان الطريقة الرئيسية التي بدا فيها للدين الاسلامي اثر سلبي على تطور الاقتصاد في الاتجاه الراسمالي كانت تحريم القرض بفائدة وتحريم عقود الغرر وقد تحدثنا عنها مطولا من قبل . ومع ذلك فلنذكر في هذا الشأن مثلا من مائة ، هو قول « لوثروب ستودارد » عام ١٩٢١ : « نستطيع اذن ان نفهم كيف كانت التوظيفات تفتقر كليا الى رؤوس الاموال في المشرق قبل قرن ، لا سيما اذا ذكرنا ان الاضطراب السياسي وتحريم الدين للاقراض بفائدة كانا يسدان الطريق امام ذوي الراي الحصيف ، الذين كان يحتمل لولا ذلك ان يوافقوا على استخدام كنوزهم في مجالات رابحة » . على انه بعد هذا مباشرة يضيف، بأسلوب واضح الدلالة ، وايضا في سذاجة تفتقر كل الافتقار الى المنطق : « وبالطبع ، كان هناك سبيل للفاعلية النقدية ، هو سبيل الربا ، وفي هذا الربا كان يستخدم كل رأس المال السائل في الشرق القديم » (٨) .

نريد من هذا ان نقول انه اذا كان عامل التحريم الديني للقرض بفائدة ولعقود الغرر قد لعب دورا ما ، فهذا الدور ادنى شأنا بكثير مما يزعم له في الغالب . اذ بماذا نفسر ، مثلا ، ان يكون الاحتيال على الدين قد انصرف دائما ، وعلى نطاق واسع جدا ، الى القرض الموجه للاستهلاك بدلا من القرض الموجه للاستثمار ؟ فنفور اصحاب رؤوس الاموال في البلدان الاسلامية ، في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، من توظيف اموالهم في الصناعة ، ومن استخدام طريقة شركات الاسهم في الاستثمارات ، واقع معروف ، ولكن احكام الشريعة لا تحمل ابدا مسؤوليته ، لان هذه الاحكام لم تفعل اكثر من تقنين المواقف التي كانت تدفع اليها كل البنية الاجتماعية للعصر .

والدليل القاطع على ذلك هو ان مجتمعات اخرى لا صلة لها بالاسلام ، ولكنها كانت ذات بنية اجتماعية مماثلة لمجتمع البلدان الاسلامية ، قد عرفت هي الاخرى تلك الظاهرة . ولنأخذ مثال الصين واليابان ، اللتين لم يصل اليهما اي اثر للتحريم القرآني .

يقول عالم اقتصادي صيني عام ١٩٣٥ : « ان الثروات الخاصة التي حصل عليها التجار والعسكريون والموظفون الصينيون لا توجه ابدا نحو الصناعة ، بل يتمثل اكثرها في ملكيات عقارية وفي ودائع في المصارف . ان هؤلاء الناس يفتقدون الخبرات

---

٨ ـ في كتابه « عالم الاسلام الجديد » (نيويورك ١٩٢١ بالانكليزية ، وباريس ١٩٢٣ بالفرنسية).

والمعارف التي تؤهلهم لدخول ميدان الادارة الصناعية » . ويقول آخر ، قبيل انتصار الثورة الاشتراكية الصينية: « ان ما تحتاج اليه الصين بالدرجة الاولى هو راس المال الصناعي ... ومن المؤسف ان رأس المال المتراكم في المصارف الحديثة لم يوضع تحت تصرف الصناعة الا على شكل قروض قصيرة الاجل . ان مصرف الاعمال لم ينشأ عندنا بعد ، وهذا وجه من وجوه النشاط بالغ الضرورة لتصنيع البلاد » . اما شركات الاسهم فلم تدخل الصين الا ببالغ الجهد . يقول « س. ر. فوجل » عام ١٩١٥ : « حتى اليوم لم يستوعب الصينيون بعد مبدأ الاعمال بواسطة شركات الاسهم ... فكل المشروعات عمليا ، بما في ذلك المصارف ، يملكها ويديرها افراد لا شركات » .

وكذلك حال اليابان . فعلى رغم الجهد الضخم الذي بذل للاخذ بالاساليب الحديثة منذ عام ١٨٦٨ ، نجد من يقول عن الحقبة بين ١٩١٤ و ١٩٢٧ : « ان اليابانيين المستعدين لاستثمار اموالهم مباشرة في سندات صناعية ظلوا قلة محدودة. فأكثر الناس كانوا يفضلون ان يودعوا مدخراتهم في المصارف او في صناديق التوفير او في مكاتب البريد ، وكثير من رأس المال الذي استخدم للتصنيع كانت تقدمه هذه المؤسسات او المصرف الصناعي او المصرف العقاري ، وهما مصرفان رسميان كانا يجمعان الاموال لهذا الغرض لقاء سندات حكومية » . وفي بداية التصنيع ، كان افراد الاسر الكبيرة الغنية و «ملوك المال» انفسهم « يحجمون عن المجازفة بأموالهم في مشروعات تتطاب في البداية انفاقا راسماليا ضخما ، قبل ان تظهر اية دلالة صريحة على قدرة مثل هذه المشروعات ان تحقق الربح ... فكانت الراسمالية اليابانية البدائية ــ كالحدائق الاصطناعية المدفأة ــ تنمو في ظل حماية الدولة وبمساعداتها . كان رأس المال الضخم الخاص يفضل البقاء في التجارة والعمليات المصرفية والائتمانية، ولا سيما في الميدان المضمون والمجزي ، ميدان قروض الدولة ، بينما كان رأس المال الصغير لا يجد ما يحفزه لترك الريف ، حيث كانت التجارة والربا والريع العقاري المرتفع ، على وجه الخصوص ، تمنع رأس المال المستثمر في الزراعة من السيل في الاقنية الصناعية » . اما شركات الاسهم فكانت قد استطاعت فيما بين الحربين ان تسيطر على الصناعة الضخمة والتجارة الضخمة ، ولكنها كانت « لا يزال عليها ان تمد يدها الى قطاعات واسعة في الاقتصاد الياباني » .

كل هذه الاوصاف يمكن ان تنطبق ، دون ان نغير فيها الا كلمات قليلة ، على بلاد الاسلام . وهذا يعني اننا امام وضع عام يشمل بأوصافه نمطا معينا من المجتمعات دون ان تكون لاسبابه اية صلة بتحريم ديني احتال الناس عليه في يسر منذ قرون ، وهو تحريم رأينا مثيله في اوروبا المسيحية في القرون الوسطى فلم يمنعها من ان تتجه الى الراسمالية . من الواضح اذن ان «جوهر الاسلام» لا علاقة له ابدا بهذا الوضع، فأسبابه اقتصادية قبل كل شيء .

ما هي هذه الاسباب ؟

ان نفرة المرء من الاستثمار في الصناعة امر طبيعي ما دام الكسب الذي يتوقعه من هذا الاستثمار الصناعي ادنى من ذلك الذي يستطيع رجاءه من استخدام آخر

لمدخراته . ونقول « ادنى » ، لا كميا فحسب ، لا كمجرد «ربح» بالمعنى الضيق، بل كفوائد من كل الانواع سواء على الصعيد الاقتصادي (مثلا «السيولة» التي يلح عليها «كينز») او على الصعيد الاجتماعي ، صعيد الوجاهة . وهناك انماط معينة من المجتمعات لا يمكن ان تكون فيها «سيولة» الارض أدنى من سيولة النقد . ففي الحديث عن اليابان يظهر « و.و. لوكوود » افضلية مزايا التوظيف العقاري او الاكتناز ، في صيغة اظنها غير قابلة للدحض ، وان لم يقبل المرء كل ما فيها من تأثر بآراء « كينز » :

« حين يكون الاقتصاد زراعيا ، في مجتمع ذي كثافة سكنية عالية من ذلك النوع الذي يسبق العصر الصناعي ، يحتفظ الريع العقاري بمستوى مرتفع بفضل الضغط السكاني وضآلة قدرة المكتري الصغير على المساومة . ولا يهبط بمستواه في يسر ان تزداد الاراضي المتوفرة . ثم ان الارض ، قياسا مع عوامل الانتاج الاخرى، تحمل لمالكها مزايا اضافية : وجاهة سياسية واجتماعية مرتبطة بطبقة المالكين العقاريين ، ودخلا مستقرا ومضمونا (بصورة نسبية) ، ويسرا في التخلي عنها (للسيولة) اذا اقتضى الامر ، وفرصا للربح مرتبطة بهذا كله تتيح للشخص الواحد ان يجمع بين مهمات المالك العقاري والمرابي وجابي الضرائب، الخ ... وهذه القيم نفسها نجدها على درجات مختلفة في كنز المعادن الثمينة والتحف الفنية . وما ينتج عن هذه المزايا من تفضيل للملكية العقارية او للاكتناز يؤدي الى رفع معدل الربح الذي يجب ان يحققه المال الموظف اذا ما استثمر لانتاج رؤوس اموال جديدة في مشروعات صناعية او تجارية . ولكن الآمال المعلقة على ان يكون مثل هذا التوظيف مشجعا في مجتمع من هذا النمط تظل بطبيعتها محدودة بسبب ضيق السوق وعدم تطور التقنية وافتقاد الامان والوجاهة في الفاعليات غير المتصلة بالارض . وحين تحتسب كل التكاليف والاخطار المتوقعة من مغامرات اقتصادية جديدة في مثل هذه الظروف ، فان الربح الصافي المتوقع قد يكون من الضعف بحيث لا يشجع على استثمار ذي شأن . فليس يشجع على الاستثمار الجديد الا ان تتوقع منه ارباح عالية في برهة قصيرة ، كما يحدث في بعض المجازفات البضاعية السريعة الدوران ».

والواقع ان هذا نفسه حدث في اوروبا في بدايات الراسمالية ، أي في مرحلة التجميع الاولى لراس المال . يقول « موريس دوب » عن هذه المرحلة : « في هذه القرون الاولى (من الراسمالية) لم تكن الظروف قد نضجت تماما لجعل الاستثمار الصناعي مجزيا ، بل كانت انواع الاستثمار الاخرى تفضل على توظيف راس المال في المشروع الصناعي وما يجره من مصاعب واخطار وضآلة سيولة . اما الظروف الحاسمة للتشجيع على قدر ضخم نسبيا من الاستثمار في الصناعة فلم يكن يستطاع توفرها قبل ان يكون تركز الاموال قد تقدم الى درجة تكفي لنزع ملكية المالكين القدماء نزعا حقيقيا ولخلق طبقة عريضة من غير المالكين .. ولم تكن الصناعة (قبل نهاية القرن الثامن عشر) على حال تفسح مجالا رحبا يشجع على قبول درجة عالية من استثمار رأس المال فيها . هذا بينما كان الربا والتجارة ، ولا سيما التجارة المتمتعة بالامتيازات كما كان يحدث في تلك الحقبة ، يجتذبان رؤوس الاموال بأرباحهما

المرتفعة ، حتى ولو كان عنصر المغامرة اعلى فيهما منه في الصناعة » . ولئن كان صحيحا ان ظروف اوروبا الغربية في بداية العصر الراسمالي كانت تختلف عن ظروف الشرق المسلم اليوم في عدد من النقاط ، فان هناك عددا من العوامل المشتركة ، ومن العوامل المتقاربة وان كانت خاصة ، لا يجعل الاستثمار الصناعي في هذا الشرق اكثر اجتذابا للناس مما كان عليه في اوروبا قبل ثلاثة قرون . ومن هنا جاءت اهمية دور الدولة ، سواء في اوروبا في العصر التجاري او في تركيا وايران ومصر واليابان في بدايات التصنيع .

يضاف الى هذا انه، في بدايات الاتجاه الى الحديث في الدول الاسلامية ، اي في بدايات تقبلها للقيم الاوروبية ، لا يبدو ان تحريم القرآن للربا والغرر قد استوحي بدرجة نشأت معها مقاومة لهذا الاتجاه او عقبة دونه كان ينبغي الالتفاف من حولها . بل يبدو ان هذا التحريم لم يكن عمليا يثير الا قليلا جدا من الاضطراب في اذهان القادة والمسؤولين من المسلمين . يقول احد كبار الخبراء في الفقه الاسلامي الحديث : « صحيح ان الشريعة كانت مبدئيا صالحة لكل الميادين ، ولكنها عمليا لم تطبق قط في طهرها وفي كليتها على كل مجالات الحياة ... وهذا صحيح [ايضا] في مجال القانون الاقتصادي . فالتحريم الشرعي للربا ولعقود الغرر كان يفرض على المتعاملين شروطا لا يستطاع احتمال صرامتها في الحياة التجارية ، فأخذت تظهر منذ البداية سلطات موازية للقضاء الشرعي ، كمحكمة الشكاوى ، والشرطة ، وتفتيش الاسواق ، او كمحاكم التحكيم التجاري غير الرسمية (٩) » .

وفي الامبراطورية العثمانية ، الدولة التي كانت ما تزال في القرن التاسع عشر مركز الاسلام وقلعته ، والتي كانت تضم تحت لوائها الاكثرية الكبرى من المسلمين غير المستعمرين ، والتي كانت طليعة الدولة الاسلامية في ما اتخذته من خطوات على طريق « الاوربة » ، في هذه الدولة اتخذت في وقت مبكر جدا اجراءات قانونية تمثل التجاهل المطلق لاحكام الدين . ففي عام ١٢٦٨ للهجرة (١٨٥١ – ١٨٥٢) أصدر الخليفة «فرمانا» ينظم معدل الفائدة فلا يشير الى التحريم الديني من قريب او من بعيد ، لا في لائحة اسبابه ولا في متن مواده . يقول « ارستارتشي بيه » في موسوعة التشريع العثماني :

« حفاظا على مصالح جميع السكان بصورة عامة ، وبصورة خاصة على مصالح المالكين العقاريين والمزارعين ، الذين يضطرون الى الاستدانة من المتمولين في الريف، اما بفوائد فاحشة واما بقبول محاذير شرط احتساب الفوائد المركبة ، كان قد قرر [سابقا] ان يعاد النظر في كل هذه الديون بحيث تخفض فائدتها الى معدل ثابت هو ٨٪ . وقد صدرت ارادات سنية تأمر بتنفيذ هذا النظام في كل ارجاء الامبراطورية » .

على ان الصعوبات العملية دفعت الى اجراء بعض التعديلات . فقد نص صراحة في «فرمان» ١٢٦٨ على ان معدل الفائدة الموحد يطبق على « التجار العثمانيين

---

٩ – ج. ن. د. آندرسون في كتابه : « القانون الاسلامي في العالم الحديث ». (لندن ، ١٩٥٩).

المجازين ، من مسلمين وغير مسلمين » وعلى الاجانب المقيمين . اما الفـائدة على « السلف المقدمة علـى حساب امـوال الايتام والاوقاف ، فتظل ١٥٪ كمـا كانت في الماضي » .

وفي عام ١٨٦٣ تبنّت الامبراطورية قانون التجارة البحرية نقلا عن القانونين الهولندي والفرنسي ، فكان ينص على « عقود الجملة » كمـا يصف « الفوائد المتفق عليها بأعلى من المعدل المحدد في القانون » بأنها تؤلف « الربح البحري » (المائدة ١٥١)، ويتحدث عن رد رأس المال « مع الفوائد القانونية » (المواد ١٥٥ و١٥٨ و١٥٩) . والفصل الحادي عشر من هذا القانون نفسه يتضمن احكاما في التأمين استقاها من قوانين اوروبية مختلفة ، دون ان يحفل بأن الشرع يحرم التأمين بصورة عامة ، فلا يجيزه الا نفر من فقهاء المذهب الحنفي وفي حالات استثنائية محدودة .

وقبل هذا جاءت الوثيقة الثانية من الوثائق الرئيسية التي تأخذ بالاتجاه الاوروبي ، وهي « الخط الهمايوني » الصادر في ١٨ شباط ١٨٥٦ ، تنص في مادتها الرابعة والعشرين على ان من مهمات الدولة « انشاء المصارف والمؤسسات المماثلة ». وبعد ذلك بأحد عشر عاما وزعت وزارة الخارجية على سفراء الباب العـالي لدى الدول الاوروبية تعميما يهدف الى تنوير الراي العام الاجنبـي بمـدى تطبيق هذا انبرنامج ، تقول فيه : « ان الحكومة الامبراطورية قد شجعت بكـل سلطتها انشـاء مؤسسـات الائتمان الكبرى على هدف تنمية التجارة والصناعة في البلاد ... ولـم يكن قصورا من الحكومة ان عدد هذه المؤسسـات لم يكـن اكبـر وفوائدها لم تكن اشمل » . ومن المصارف التي انشئت ، المصرف الزراعي (١٨٨٨) الذي ينص نظامه الاساسي على ان اغراضه : « ١ ــ اقراض المال للمزارعين ؛ ٢ ــ قبول الودائع بالفائدة ... » (المادة ٢) كما ينص على انه « يدفع فائدة قدرها ٤٪ على كل مال يودع لديه » (المادة ٨) و « يقبض فائدة ٦٪ على كل مبلغ يقرضه » (المادة ٢٩) .

على ان الدولة العثمانية كانت ، قبل ذلك بوقت طويل ، قد اضطرت في ضائقتها المالية الى الاقتراض بالفائدة . كانت المرة الاولى عام ١٨٤٠ ، حين اصدرت نوعا من السندات على الخزينة قام مقام النقـد الورقي وبفـائدة قدرها ٨٪ . وتلك هي « القوائم » الشهيرة التي كانت تؤلف دينا عائما بذلت الامبراطورية جهودا يـائسة للخلاص منه ، عن طريق القروض الاجنبية وعن طريق تدعيمه . وجاء هـذا التدعيم على شكل سندات ريع صدرت منـذ عـام ١٨٥٧ ، وكـانت في الوقت نفسـه تأتي بفائدة . وحين اضطر الباب العالي بنتيجة الافلاس المالي الا يدفع الا ٥٠٪ من فوائد الدين العام ، ثم ان يتوقف كليا عن دفع هذه الفوائد ابتداء من عام ١٨٧٦ ، رأينـا السلطان عبد العزيز ، أمير المؤمنين ، الذي كان يمتلك سندات بثمانية ملايين ليرة عثمانية ، يستثني نفسه من القانون العام ويتابع استيفاء كامل الفوائد التي تستحقها سنداته ، هذا على الاقل ، ما يتهمه به منشور دعاة الاصلاح الاسلامي الذين كان يقودهم مدحت باشا (وهو الذي خلعه عن عرشه بعد بضعة اشهر) .

ولقد قصرنا حديثنا حتى الآن على الفائدة العلنية . فلو اننا انتقلنا الى دراسة كل الوسائل غير المباشرة التي تسمح بتقاضي اجر على المال (بالغ الارتفاع في الغالب)

لكانت اللوحة اشد دلالة . على انه يكفينا هنا ـ على سبيل المثال ـ ان نذكر ان الفرنسي « م.ب.ك. كولاس » وصف عام ١٨٦١ عمليات تأجير املاك الاوقاف ، فأوضح ان اكثرها كان في حقيقته استيفاء لريع فاحش الفائدة تتقاضاه ادارة المساجد والمؤسسات الدينية الاخرى . فالادارة « تشتري » (بصورة لا تنطبق كثيرا على القانون) عقارا من مالكه بثمن زهيد يعادل عشر قيمته ، ثم تستبقي المالك السابق كمستأجر له لمدة غير محدودة (مع حق التنازل عنه ونقله الى ورثته المباشرين) ، ولكنها لقاء ذلك تستوفي منه اجرا مرتفعا في الغالب يمثل فائدة على المال الذي وظفته في شراء العقار . ويسرد الكاتب الفرنسي بعد ذلك الآيات القرآنية بشأن الربا ثم يقول في سخط : « ان ائمة الدين ، بنسيانهم هذه التعاليم ، قد حولوا الله الى شيلوك ! » (١٠) .

يبدو واضحا اذن ان تحريم القرآن للربا لم يكن له ، في قوانين الامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، الا اثر سلبي، هو ان «المجلة» ، وهي « القانون المدني » العثماني المستقى من الفقه الاسلامي والذي استكمل صدوره عام ١٨٧٦ ، لم تشر الى موضوع القرض بفائدة . وهذا السكوت المخجل هو في ذاته سكوت بليغ . ولكن « المجلة » لم تكن في الواقع الا جزءا من القانون العثماني ، وبعد صدورها بأحد عشر عاما جاء قانون جديد يُدخل على الاحكام المتعلقة بمعدل الفائدة القانوني نصا يبدو فيه ظاهر التقيد بأحكام القرآن . فقانون ٩ رجب ١٣٠٤ (٣ نيسان ١٨٨٧) يضع للفائدة معدلا حده الاعلى ٩٪ ، ولكنه ينص في الوقت نفسه على ان مجموع الفائدة لا يجوز ان يتجاوز اصل الدين . وهذا تأويل لآية قرآنية تقدم ايضاحا (غامضا) لتحريم الربا : « يا ايها الذين آمنوا لاتأكلوا الربا اضعافا مضاعفة » (آل عمران ، ١٣٠) وهو تأويل متساهل ، وان كان على الاقل يستطيع الزعم بأنه وضع النص القرآني في اعتباره . ولكن هذا القانون نفسه ، مع ذلك ، لا يصل الى حد منع الفائدة المركبة ، مع ان «جوستنيان» منعها باسم الاخلاق المسيحية قبل محمد بأقل من قرن ، وانه يغلب على الاعتقاد ان الرسول العربي كان سيحرمها دون ريب (لو انه لم يحرم الربا كله) . فالقانون المذكور يبيح الفائدة المركبة في ثلاث حالات محددة (في التجارة بعقد بين الطرفين لا تتجاوز مدته ثلاث سنوات ، الخ ...) تكفي مخرجا لمن يبحثون عن مخرج .

ليس صحيحا اذن ان الامر ـ كما يقول كثيرون ـ كان انتقالا من سلوك اقتصادي يقوم على القرض بلا فائدة (الا في حالات استثنائية) الى آخر يتقاضى الدائن فيه اجرا على قرضه . ولكنه انتقال من قرض يؤجر فيه المال وفقا لاساليب معقدة (هي الحيل) الى آخر اصبح فيه أجر المال أقل بصورة عامة ، ولكنه اصبح

---

١٠ ـ يتضح من هذا الوصف انه يتناول عمليات « استبدال » الاوقاف الذرية بعد صدور قانون الغائها في سلسلة « التنظيمات » العثمانية . ولكن الشكوى من « ربا الاوقاف » كانت في الواقع تعم كل البلدان في ظل هذه « الخلافة » وكذلك في مصر . راجع مثلا الحملة العنيفة ، وغير المجدية ، التي قامت بها جريدة « الظاهر » الاسبوعية في القاهرة ، في صيف ١٩٠٦ . (المترجم) .

في الوقت نفسه صريحا ، معلنا، خاضعا لنظام ، كما قامت فيه مؤسسات حديثة الاساليب ، هي المصارف ، مهمتها العلنية ممارسة هذا القرض المأجور ، وغرضها تسيير كل العمليات المتصلة به . اما الاعتبارات الانسانية والخلقية فجاءت فيما بعد . ولا بد من بحوث طويلة وهامة ، وعسيرة في الوقت نفسه ، لدراسة ظروف ظهور هذه الاعتبارات . وهي دون ريب قد جاءت من رجال شديدي التمسك بأهداب الدين ، ولكن بعض التأمل فيها يدفع الى الشك بأن المرابين على الطريقة القديمة ، الذين اشفقوا من ان تضر المصارف بميادين نشاطهم ، لم يكونوا غرباء عن ترويجها (١١) .

والمثل المغربي هنا جدير بتنويرنا . ففي عام ١٩٠٨ اعلن اعيان «فاس» وائمتها خلع مولاي عبد العزيز . وكانت المآخذ على هذا السلطان المغربي كثيرة ، واكثرها مطاعن حقا ، اذ كان طيشه وكلفه بالملذات قد يسرا لرجال المال الاوروبيين ان يضعوا يدهم على امبراطوريته ، كمقدمة للاحتلال السياسي الذي قامت به فرنسا. وكان قد اضطر عام ١٩٠٦ ان يقبل بانشاء مصرف للدولة تحت ادارة اجنبية. ولكنه كان ايضا ، منذ بداية عهده في ١٩٠١ ، قد ادخل تجديدا جزيل الفائدة هو الاستعاضة عن الضرائب التقليدية ، المستندة نظريا في اكثرها الى القرآن ، والتي كانت تعامل المواطنين بالحيف وكانت ذات موارد غير ثابتة ، بضريبة عامة منصفة تدعى « الترتيب » وتستوفى بأسلوب عقلاني . وكل هذه الوقائع مجتمعة ــ مظاهر الخضوع لسلطان المال الاوروبي ومحاولات التجديد المفيدة ــ اثارت معارضة المغاربة العنيفة ، بعضهم يحفزهم الشعور الوطني وبعضهم دفاعا عن مصالحهم المادية ، وكثير منهم بمزيج من هذين الدافعين يصعب تحليله . ويتجلى هذا في بيان علماء فاس الذين يشهدون « ان الامير مولاي عبدالعزيز قد ارتكب آثاما عديدة بحق الشرع والعقل ... والغى الزكاة والعشر واحل محلهما الترتيب والمصرف الذي يقبض فائدة على المال ، وهذا اكبر ما يمكن الوقوع فيه من الآثام (١٢) » . خليط جميل من الحماس الوطني ومن الورع الديني ومن الرياء البورجوازي ! فمن المؤكد انه ليس بين كل الموقعين على هذا البيان واحد لم يتورط في عملية ربوية ، سواء بارتكابها لحسابه او بتغطيتها تحايلا على الشرع . ويكفي القارىء ليتأكد من ذلك ان يرجع

---

١١ ــ يروى في هذا المجال ، مثلا ، ان ارمنيا يدعى « الكسانيان » حصل في مصر عام ١٨٤٨ على رخصة بالقيام بعمليات مصرفية بفائدة قدرها ١٠ ٪ وعلى ان يستخدم في ذلك اموال الدولة (اموال بيت مال المسلمين !) . ولكن الرخصة سحبت منه واودع السجن بناء على احتجاج « العلماء » يؤيدهم بعض اولئك الذين لم يكتشفوا عدم شرعية هذا الاسلوب الا يوم حان موعد وفائهم للدين ... (ا. انطونيني ، في كتابه : « الائتمان والمصارف في مصر » ، لوزان ١٩٢٧) .

١٢ ــ راجع النص بالفرنسية في « مجلة العالم الاسلامي » (الجزء الخامس ، عام ١٩٠٨) . هذا مع العلم بأن سيدي محمد ، جد مولاي عبد العزيز ، كان قد اضطر الى الاقتراض من انكلترا ليستطيع دفع تعويضات الحرب التي فرضتها عليه اسبانيا عام ١٨٦٠ ، فلجأ الى « العلماء » ، فاسبغوا الشرعية على هذا القرض ذي الفائدة عن طريق احدى «الحيل» . (ج. ل. مييج ، في كتابه «المغرب واوروبا » ، باريس ١٩٦١) .

الى مـا نقلناه سابقا من تفاصيل اوردها « ميشو بيلير » عن الربا في المغرب وعن الطريقة التي كان يحلله بها علماء الدين .

على ان تطور النظام المصرفي الحديث ، الذي فرضته اوروبا او الحكام المحليون المجددون تقليدا لاوروبا، كان لا بد له ان يؤثر تدريجيا في نفوس المسلمين ، حتى اكثرهم ورعا . فلئن وجد كثيرون لم يكونوا يحفلون ابدا بالحلال والحرام ، وآخرون يكتفون بالحيل المكشوفة او يتذرعون من اجلها بمقتضيات المصلحة الوطنية ، فان هناك من كانوا جادين في البحث عن حلول اكثر استنادا الى وجهة النظر الدينية . والتمييز بين دواعي هذه المحاولات يقتضي دراسـات عميقـة لمجموعات الفتاوى والوثائق ، بقدر ما هي موجودة ومحفوظة ، استهدافا لوضع تـاريخ متسلسل للاسئلة وللاجوبة المعطاة بشأنها . لذلك سأكتفي هنا ببعض النقاط الرئيسية .

لا يبدو ان الفتاوى التركية ، التي يفترض ان تكون قد صدرت تغطية لمـا اوردناه من اجراءات الحكومة العثمانية ، قد اثارت كثيرا من الاهتمام . فهنـاك مؤلفون عديدون يشيرون الى هذه الفتاوى ، ولكن لا يبدو ان احدا منهـم قد رآها. ولذلك نجد واحدا من هؤلاء المؤلفين ، هو الشيخ عبد العزيز جاويش ، يقول في محاضرة القاها (عام ١٩٠٧ على الارجح) وببساطة يصعب ان تقنع ، انه « لا سبيل الى القول بأن الحكومة العثمانية ، وهي المسلمة المؤمنة ، قد فكرت لحظة واحدة ، وعن قصد عامد ان تخالف احكام القرآن » (١٣) .

ولكن الجدير بالذكر ان الشيخ محمد عبده ، وهو المصلح الشهير الذي استطاع برغم تجديده ان يصبح مفتي مصر الاكبر من عام ١٨٩٩ حتى وفاته عام ١٩٠٥، قد نشر عام ١٩٠٣ فتوى تبيح ايداع المال في صناديق التوفير ، حيث كان من الواضح انه يعود بفائدة . ويبدو انه كان يميز بين الفائدة الربوية المحرمة وبين الاسهام المشروع في ارباح الاعمال ، وانه كان يعتبر الفوائد التي تدفعها المصارف مـن باب هذه الارباح المشروعة . وعلى الرغم من ان الاب المحترم «جوميه» لم يستطع العثور على نص هذه الفتوى فليس في وجودها شك ، اذ ان اصداء لهـا تظهر في كتاب عن تاريخ حياة الامام محمد عبده (بقلم محمد رشيد رضا) يشير الى (الخلافات والمنازعات بين المرحوم وخصومه) ، كما تظهر في مصادر اخرى متعددة . وقد صدر

---

١٣ ـ نشر هذا النص (الذي نقل المؤلف ترجمته الفرنسية عن كتـاب بن علي فكار في الربا) في عدد ١٦ نيسـان ١٩٠٨ من جريدة اللواء . والمحاضرة المذكورة ـ خلافـا لما يبدو من ظـاهر النـص المختار ـ كانت محاولة قام بها الشيخ جاويش للدعوة الى قصر الربا المحرم علـى الربا الجـاهلي (ربا « الاضعاف المضاعفة ») ، مع القـول بأن « النبي نفسه كـان يؤدي زيادة على ما استلف ، فلم لا يجوز ان نلتزم بذلك ابتداء في عقد القرض ؟ » وبأن معظم من يقترضـون بالربا « لم تدمر بيوتهـم بسببه ، بل بسـبب بلخهم وفسقهم وحبهم للظهور » . وهـو ينتهي من ذلك الى الدعوة الـى « ان نقصر التحريم على مـا حرم الله في كتـابه من ربا النسيئة المضاعف ، فنخالف الجمهور بحكم العقـل والضرورة ونتجاوز عمـا قل من الفائدة ... كما فعلت الحكومتان الاسلاميتان العثمانية والفارسية ». راجع ملخصا وافيا لهذه المحاضرة في كتاب «نظرية الربا المحرم في الشريعة الاسلامية» لابراهيم زكي الدين بدوي ، ص ٢٤٢ . (المترجم) .

في ١٤ شباط ١٩٠٤ « دكريتو خديوي » يسمح لمصلحة البريد بانشاء صناديق توفير ، فاستند فيما يبدو على فتوى محمد عبده في التحايل على التحريم القرآني بتسمية الفائدة التي تدفعها هذه الصناديق « ربحا » اقصاه ٢،٥٪ . وكان هذا التلاعب بالالفاظ كافيا ، في نظر «الدكريتو» لجعل المودع مستريح الضمير وهو يوقع اقرارا يقول فيه : « قد وكلت المدير العام لمصلحة البريد توكيلا عاما باستعمال المبالغ التي أدفعها [لصندوق التدفير] في الطرق الجائزة شرعا والخالية من معاملة الربا بوجه من الوجوه » . وهذا تناقض مفضوح لان اعمال الصندوق نفسه كما ينظمها « الدكريتو » تتضمن « الربا » المحرم شرعا بصورة لا تقبل الجدل . ذلك لان ضمائر الناس ، في اغلب الاحوال ، لم تكن تبحث حقا عن التقيد بأحكام الدين بقدر ما تطلب تبرئة لفظية لها من مخالفته (١٤) .

وفي عام ١٩٠٨ طرحت جريدة « بايسا اخبار » الاسلامية اليومية في مدينة « لاهور » ، على مؤتمر من ١٨ عالما دينيا برأسهم احمد علي المحدّث ، هذين السؤالين : هل للمسلم ان يودع في المصرف مالا بلا فائدة لمدة من الزمن ؟ هل يحق له ان يرسل مالا من مكان الى آخر بطريقة « الشيكات » لقاء عمولة ؟ وكان الجواب على السؤالين ايجابيا . الاول لان قصد المودع هو أمان ماله لا الحصول على الفائدة، فهو اذن لا يرتكب اثما وان كان ماله الذي اودعه في المصرف قد يستخدم في الحصول على الربا . والثاني لان العمولة أجر وليست فائدة ، فلا اثم في تقاضيها .

على ان ما يهم تأكيده هنا هو أن هذه الفتاوى لم تلعب الا دورا ثانويا جدا في المعاملات الاقتصادية . وهذا واقع ذو شأن نظري كبير اذ انعمنا النظر فيه . فلو صحت النظرة المثالية للتاريخ (أعني ــ تفاديا لاستعمال هذا المصطلح الغامض ــ النظرة المناقضة للماركسية) لكان المفروض في المسلمين ــ وهم الامناء بصورة عامة، الا استثناءات لا بد منها ، على الانصياع للنواهي التي تفرضها النصوص المقدسة ــ

---

١٤ ــ الواقع ان الامام محمد عبده لم يصدر الفتوى التي يشير اليها المؤلف . ويتبين ذلك من مراجعة المصدر المباشر الوحيد بشأنها ، وهو مجموعة مجلد « المنار » التي كان يصدرها تلميذه محمد رشيد رضا (المجلد ٦ لعام ١٩٠٣ ص ٧١٧ والمجلد ١٩ لعام ١٩١٧ ص ٧٢) ويروي هذا انه سمع من استاذه ما خلاصته : « ان الحكومة انشأت صندوق التوفير في مصلحة البريد بدكريتو خديوي (كان ذلك في ١ ــ ٣ ــ ١٩٠١ ثم تبين لها ان زهاء ٣٠٠٠ فقير من واضعي الاموال في صندوق البريد لم يقبلوا اخذ الربح الذي استحقوه بمقتضى الدكريتو ، فسألتني الحكومة : هل توجد طريقة شرعية لجعل هذا الربح حلالا حتى لا يتأثم فقراء المسلمين من الانتفاع به ، فأجبتها مشافهة بامكان ذلك بمراعاة احكام شركة المضاربة في استغلال النقود المودعة في الصندوق ... ثم جمع الخديوي جمعية من علماء الازهر وكلفهم وضع طريقة شرعية لصندوق التوفير، فوضعوا مشروعا عرضته علي نظارة المالية لاقراره فوجدته مبنيا على ما كنت قلته شفاها » . وهذا المشروع اصبح فيما بعد « دكريتو » ١٩٠٤ الذي يشير اليه المؤلف . على ان عدم صدور هذه الفتوى عن الامام محمد عبده (وكان الخديوي قد اشاع صدورها عنه تعريضا به) لا يمنع انه كان ــ « في دروسه وفي مجالسه الخاصة » فقط ، كما يقول ابراهيم بدوي ــ اول من فكر في اخراج « القرض بفائدة » من نطاق الربا المحرم . (المترجم) .

الا يتحرروا من هذه النواهي الا بعد قرار في هذا الشأن يتخذه زعماؤهم الدينيون . وليس هناك ريب في ان الامور جرت على عكس ذلك . فلئن حدث احيانا (وهذا غير مؤكد) ان جاءت الفتاوى في اباحة القرض بفائدة مرافقة للقوانين الصادرة بشأنه ، فهي بالقطع لم تسبقها ولم تدع اليها . واقصى ما في الامر ان يكون بعض الفقهاء المترخصين قد وافقوا على اصدار هذه الفتاوى تبريرا ـ امام المسلمين ـ للقرارات التي يتخذها الحكام رعاية لاسباب اقتصادية وسياسية محضة . ولم تكن هذه النصوص لتثير اهتمام احد ، بدليل ان الباحث الآن يواجه اقصى العناء في العثور على اثر لها . وقد يكون محمد عبده ، حين عزم على اصدار فتوى في هذا الاتجاه ، وهو الذي يأخذ الامور بجد واخلاص لم يعرفهما سابقوه ، قد يكون اراح بعض الضمائر الورعة ، ودفع بعض الناس الى تقبل التيار الجديد ، كما اثار احتجاج بعض المتزمتين ، ولكن هذا كله كان ضئيل الشأن والاثر على جماع الحياة الاقتصادية للامة . وخير دليل على ذلك انه هو نفسه وتلميذه المخلص رشيد رضا لم يكونا ابدا يخدعان نفسيهما عن ضآلة اثر الفتوى الدينية ، بل كانا يعرفان ان الممارسة قد سبقتها وتجاوزتها . فهذا هو التلميذ يقول ، نقلا عن استاذه :

« يقول كثير من الناس الذين تعلموا وتربوا تربية عصرية ... ان المسلمين منوا بالفقر وذهبت اموالهم الى ايدي الاجانب وفقدوا الثروة والقوة بسبب تحريم الربا ، فانهم لاحتياجهم الى الاموال يأخذونها بالربا من الاجانب ، ومن كان غنيا منهم لا يعطي بالربا ، فمال الفقير يذهب ومال الغني لا ينمو ... يعنون انه ما جنى على المسلمين الا دينهم . وهذه اوهام لم تنقل عن اختبار ، فان المسلمين في هذه الايام لا يحكمون الدين في شيء من اعمالهم ومكاسبهم » . ثم نراه يفصل عددا من حيل الربا المستخدمة في مصر . كما نراه يصدر حكما عاما يمكن ان نقبله ، باستثناء حسن ظنه بالوضع في القرون الوسطى . يقول : « مسألة الربا مسألة كبيرة اتفقت فيها الاديان ولكن اختلفت فيها الامم : فاليهود كانوا يرابون مع غيرهم ، والنصارى يرابون بعضهم بعضا ويرابون سائر الناس . وقد كان المسلمون حفظوا انفسهم من هذه الرذيلة زمنا طويلا ، ثم قلدوا غيرهم ، ومنذ نصف قرن فشت المراباة بينهم في اكثر الاقطار ، وكانوا قبل ذلك يأكلون الربا بالحيلة التي يسمونها شرعية ، وقد اباحها بعض الفقهاء في استثمار مال اليتيم وطالب العلم المنقطع » (١٥) .

ولئن كان التخصص التقليدي في تجارة المال قد ابعد المسلمين عنها في بعض المناطق ، كما حدث في شبه القارة الهندية ، فان تطور المعاملات الحديثة في العصر الزاهن قد أزال هذا العائق دون انتظار لأية فتوى معه او ضده . ففي «البنجاب» منذ الربع الاول من هذا القرن ، « حتى المزارع المسلم بدأ يوائم تعاليم الدين مع مقتضيات المصلحة ، وهناك اكثر من الف منهم ركعوا امام رب المال . يأتون من كل القبائل ، وبينهم احيانا بعض السادة (١٦) ، فيتقاضون فوائد تتراوح بين ١٢ و ٥٠٪

---

١٥ ـ مجموعة مجلة « المنار » ، المجلد ٩ ، العام ١٩٠٦ ، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦ .

١٦ ـ يقصد اولئك الذين يتصلون في نسبهم بالنبي .

تغريهم مثل هذه المعدلات العالية » . هذا عن اساليب القرض التقليدية ؛ ولكن نمو المصارف الحديثة هو الآخر اغرى المسلمين . وهذا ما يؤكده مسلم من اشد انصار العودة الى مـا يفترض انه تعاليم الاسلام الاول . فهو يعدد مصارف الهند التي كانت مؤسسات مزدهرة منذ مـا قبل الحرب العالمية الثانية ، والتي يديرهـا مسلمون برؤوس اموال اسلامية : « مصرف حبيب » في بومباي الذي يزدهـر الآن في باكستان ، و « مصرف حيدر آبـاد » ، ومصارف اخرى عديدة في « مدراس » وسواها ؛ ثم يضيف ببعض المرارة : « ومن الطبيعي انها كلها كانت علـى الطراز الاوروبي ، تتعامل بالفائدة » . ثم لا يلبث ان يعمم ، وهو الخبير ، برغم انه كان يتمنى ان يكتشف امثلة تسير في الاتجاه المعاكس : « انه حقا لامر محزن ، من وجهة النظر الاسلامية ، ان نرى كل بلدان العالم الاسلامي اليوم تتساهل رسميـا فـي امر الفائدة » (١٧) .

على ان الكاتب نفسه ــ وهو محمد حميد الله ــ يعلن ان القرض بلا فـائدة موجود في شبه القارة الهندية ، ولكن في نسب متزايدة التواضع . ويبدو ان هذا تطور حديث نسبيا ، جاء كيقظة في الضمير وكرد فعل متأخر على الواقع الذي خلقه اكتشـاف الناس فجأة للتناقض بين المثل الأعلى الديني وبين اتجاه المسلمين العملي والمستمر الى « المراجعة » بتأثير القوى الاجتماعية الكامنة . ويجب ان نضيف ان هذه القلة من المسلمين لم تعزم على العودة بضميرها الى مطالب المثل الاعلى الديني الا تحت ضغط قوى اجتماعية اخرى يحتل بينها انتشار الماركسية مكانـا محترما . فموقف الديانات الكبرى اليوم مصداق لجملة « هيجل » الشهيرة عن طائر «مينرفا» الذي لا يطير الا عنـد الغروب . وكمـا ان الكنائس المسيحية اكتشفت فجأة ، قبل عشرات قليلة من السنين فحسب ، ان بعض نتائج الراسمالية على الاقل تناقض المثل الاعلى المسيحي ، كذلك نرى بعض المسلمين الاتقياء يهلعون فجأة امام سلوك اخوانهم في الدين . وتقتضينا العدالة ان نضيف ان هذا ليس شأن الاديان فحسب ، بل ان حركة عقائدية لا دينية كالحركة الشيوعية احتاجت الـى الشعور بضغط ظواهر خارجة عن عقيدتها ليدرك مفكروها وقادتها مدى الهوة المتزايدة لا شعوريا بين مبادىء الحركة المثالية وبين الواقع .

ونفجة النصر التي بدات الكنيسـة الكاثوليكية هذه الايام تكتشـفها فجأة فـي ماضيها وتعترف بسوئها ليست مرضا خاصا بها . بل ان كل حركة ايديولوجية تصل الى السلطة الدهرية تقع فيه ما دامت هذه السلطة لا تلقى معارضة جادة ،

---

١٧ ــ في لهجة اكثر حدة ، تحمل غضبه على مدى استفحال الشر ، يقول الشيخ احمد شـاكر في كتابه « عمدة التفسير » (الجزء ٢ ، ص ١٩٦) : « فانظروا ايها المسلمون ــ ان كنتم مسلمين ــ الـى بلاد الاسلام في كافة اقطار الارض ، الا قليلا ، وقد ضربت عليها القوانين الكـافرة الملعونة ، المقتبسـة من قوانين اوروبة الوثنية الملحدة ، التي استباحت الربـا استباحة صريحة بالفاظها وروحها ، والتي يتلاعب فيهـا واضعوها بالالفاظ ، بتسمية الربا فائدة . حتى لقد راينا ممن ينتسب الى الاسلام، من رجال هذه القوانين ومن غيرهم ممن لا يفقهون ، من يجادل عن هذه الفائدة ويرمي علمـاء الاسـلام بالجهل والجمود ان لم يقبلوا منهم هذه المحاولات لاباحة الربا » .

اذ لا تلبث حمية الايام الاولى ان تبرد حتى يخلد الناس الى مجاراة للواقع تهبط بالاندفاعة المبدئية لتجعل من مطالبها مثلا أعلى غير مستعجل التحقيق وعزاء لملء ساعات الفراغ . اما الذين ظلوا على حميتهم فان مخارج قد أعدت لهم لا خطر منها على المجتمع . وفي هذه الظروف تجنح «كوادر» الحركة الى الترخص والى ترك الايديولوجية تخفض اجنحتها رويدا رويدا لتتقبل ما توحي به مطالب الحياة الاجتماعية الكامنة والطبيعة البشرية ، وتزدهر التسويات وتصبح القدرة على التطبع مصدرا للنفجة والمباهاة ، فلا يقدم العقائديون على انتزاع أنفسهم من هذا الخدر اللذيذ الا اذا كانت المعارضة جادة .

وفقهاء العهد العثماني كانوا فيما يبدو عقائديين تافهين ينفذون الاوامر ، كالرهبان في حاشية الملك . اما محمد عبده فكان رجلا من طينة اخرى . كان مجددا، تقدميا ، مقتنعا بقوة التطور على النحو الاوروبي وبفائدته بصورة اجمالية ، وبامكان التوافق بينه وبين المبادىء الجوهرية في الاسلام ، وبأن ما يقتضيه الامر كان مواءمة التأويلات السلفية لهذه المبادىء مع أسس النظام الجديد . ولكن آخرين تبنوا موقفا آخر : فلقد كانوا على العكس يرون تناقضا بين مبادىء الاسلام والمدنية الحديثة ، وازداد هذا الموقف الفكري قوة بانتشار الانتقادات الموجهة ضد المجتمع الراسمالي بوصفه الشكل الاقتصادي المهيمن على هذه المدنية حتى السنوات الاخيرة. وفي هذا التناقض كانوا يرون ان العالم الاوروبي هو المخطىء وان عليه هو ان يخسر المعركة . فالاسلام قد سبق منذ قرون (وكم في هذا من ارضاء للشعور الجماعيُ الكامن في قلب كل انسان) الى تلك الانتقادات التي يوجهها ابناء اوروبا نفسها الى النظام الذي تعيش عليه . والاسلام كان قد طرح حلوله التي يتجاهلها حتى ابناؤه ، وهي حلول عادلة لانها جاءت من الله ، بل لعل كثيرين كانوا يرونها كذلك لانها جاءت من جماعتهم .وكان اذن يكفي ان نعود اليها .

هكذا انطلقت حركة كبيرة تدعو الى انشاء مؤسسات ائتمانية تعطي القروض بلا فائدة ، وظهرت نظرية كاملة توضح فضائل هذا النظام وترى فيه علاجا ناجعا لكل الاوضار التي يعانيها العالم الراهن . اما في الواقع فان من شأن هذا النظام ان يجعل الناس مرتاحي الضمير كمسلمين وكبشر ، وان يساعد على تمجيد وحدة « الامة » ، وان يخلق في الوقت نفسه الشعور بالبطولة ، الشعور بالجهاد ضد امراض العصر ، دون الدعوة الى التخلي عن مغريات الحياة المريحة .

على ان الحركة ــ التي لعلها كانت في البداية تجديدا للمحاولات النادرة التي حدثت في كل زمان ، والتي بها يطلب بعض الصوفيين والاتقياء الخلاص لانفسهم عن طريق عون الفقراء دون مقابل ــ لم تحظ حتى الآن الا بنجاح محدود . ويقول محمد حميد الله انها نشأت في الهند منذ اواخر القرن التاسع عشر ثم تجسدت فيما بعد (بتأثير الحركة التعاونية الاوروبية ، كما يعترف بذلك) على شكل جمعيات تعاونية ائتمانية « بلغت ارقام اعمالها السنوية احيانا اعدادا من ستة ارقام » . وهو ينبهنا الى ان اعضاء هذه الجمعيات لم يكونوا مسلمين فحسب ، واجدا في هذا ما يبدو دليلا على ان الحلول الاسلامية تصلح للجميع . فان أحدى

هذه الجمعيات في « حيدر آباد » ، بعد ان الفت الهند حكومة « نظام » المسلمة ، عادت الى العمل برئاسة رجل غير مسلم . ولكن حميد الله يعترف ان هذا كله ظل « في مقاييس متواضعة » بالمقارنة مع المؤسسات المتعاملة بالفائدة . وهذا في بلد كشبه القارة الهندية أثارت القضية فيه بعض الاهتمام .

ولكن ان نزعم « ان البلدان الاسلامية في مرحلة انتقالية ، وانها تكافح ما وسعت طاقتها للخلاص من الفائدة » ، كما يقول حميد الله (الذي يعزو انتشار التعامل انراهن بالفائدة ، فيما يبدو ، الى جهل الاقتصاديين للفقه الاسلامي والى جهل علماء الاسلام للاقتصاد) ، فهذه طوباوية ساذجة ، تنتسب الى النظرة المثالية للتاريخ التي نحاول محاربتها هنا . اذ ما الذي نراه في الباكستان ، الدولة الاكثر تصميما على ادخال التشريع القرآني في التطبيق ؟ كان مشروع الدستور قد وضع الغاء الفائدة بين المبادىء العامة التي ينبغي ان تنهج على هديها الدولة الجديدة ، هذه الدولة التي اعلنت عن نفسها منذ البدء وبكثير من الفخار ، انها دولة اسلامية . وبينما كانوا يناقشون المشروع ، كان مؤتمر للرابطة الاسلامية الهندية الباكستانية منعقدا في « حيدر آباد » (في باكستان الغربية) فطالب بأن يوضع هذا النص في الدستور ، لا كمبدأ ، بل كمادة فورية التطبيق . ولكن احدا لم يأخذ بهذا الطلب حين تم اقرار الدستور (في ٢٩ شباط ١٩٦٥) ، بل جاء النص النهائي مكتفيا بذكر الالغاء السريع للربا كواحد من الاهداف التي ينبغي للدولة ان تعمل لها الى جانب رفاهية الشعب . اما الوضع بعد ذلك فيمكن تلخيصه تلخيصا صحيحا في هذه الكلمات التي أقرؤها في صحيفة اسبوعية بينما اكتب هذه الاسطر : « بين الحين والحين ، وبصورة منتظمة ، تناقش الجمعية الوطنية الباكستانية اقتراحا يهدف الى الغاء كل معدلات الفائدة لان فيها خرقا للشريعة . ولكن الضرورات التجارية ، حتى الآن ، ما تزال لها الغلبة » . هذا بينما يقوم « مصرف دولة الباكستان » برفع معدلات الفائدة لديه وخفضها كما تفعل كل المصارف الاخرى . وقانون الاصلاح الزراعي الصادر في كانون الثاني ١٩٥٩ ينص على ان المنزوعة املاكهم يعوضون بسندات ذات فائدة قدرها ٤٪ .

على انه يبدو ان هناك دولة اسلامية معاصرة واحدة جرؤت على ادخال تحريم الفائدة ، لا في التطبيق طبعا ، بل في النصوص على الاقل . ومن الجلي اني أقصد هنا احدى الدول الاكثر تخلفا في المجالين الاقتصادي والثقافي ، وهي العربية السعودية . ومن المعروف ان هذه الدولة ـ بتكوينها نفسه ـ تستوحي عقيدة متزمتة سلفية ، هي الوهابية ، التي تبشر بالعودة الى صفاء الاسلام الاول وتصب غضبها على بقية المسلمين الذين تعتبر انهم استسلموا منذ عهد طويل الى ترخص لا حد لجنوحه ، اخذ الآن يلبس اثواب التجديد المقلد لاوروبا . ولقد أتاح لها انعزالها النسبي وحفاظ اكثر أهلها على انماط حياتهم القديمة ان تظل حتى الآن آخذة باصلاحاتها السلفية ، كقطع اليد عقابا على السرقة . ونزوع قادتها السياسيين وفئات المجتمع الجديدة الى الاخذ ببعض الاساليب الحديثة قد أحبطه كثيرا حتى الآن ولاء هؤلاء القادة للايديولوجية الوهابية ، يضاف اليه ما هو أشد عسرا وما

هو نتيجة له ، من اضطرارهم الى عدم الاصطدام المباشر بممثلي هذه الايديولوجية ، وهم علماء الدين في نجد . فليس هناك اذن ما يستغرب في ان نرى قانون المملكة التجاري ، الذي اقتبس في مواده الاخرى عن القانون التجاري العثماني الصادر عام ١٨٥٠ ومن خلاله عن القانون الفرنسي لعام ١٨٠٨ ، يسكت سكوتا بليغا عن الفائدة. أما الموقف الايجابي الصريح فيتجلى لدى جمعية « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » التي تنتشر لجانها في المدن السعودية والتي نصت في ما اصدرته من تعاليم على تحريم كل اشكال الربا . وفي عام ١٩٥٠ منحت المملكة العربية السعودية سوريا قرضا فجاء في اتفاقيته نص صريح على انه قرض بلا فائدة .

آن لنا ، بعد هذا الحديث الطويل ، ان ننتهي الى حكم . ان الصفحات الاخيرة، التي ضمت استعراضا للوقائع غير كامل على كثافته ، تؤلف في اعتقادي دعما شديدا للرأي التالي : ان الحديث عن تعارض جوهري بين الاسلام والراسمالية حديث خرافة ، بصرف النظر عما وراء القول به من قصد حسن او سيء. فعلى الصعيد النظري ، ليس في الدين الاسلامي اي اعتراض على صيغة الانتاج الراسمالية . ولئن صح ان العصر الوسيط شهد تحريما دينيا نظريا لبعض المعاملات الاقتصادية الخاصة التي لا بد منها لتشكيل النظام الاقتصادي الراسمالي الحديث والتي اصبحت الآن ـ بدرجات متفاوتة ـ عائقا امام نمو قطاع « راسمالوي » ، فان هذا التحريم انتهك عمليا بالحيل منذ البداية بحيث عرف القطاع « الراسمالوي » المذكور ، في العصر الوسيط ازدهارا لا مثيل له . وفي هذه الحقبة وما بعدها ، لم يؤد التحريم عمليا الا الى توجيه تخصص بعض عناصر الاقليات الدينية او العرقية في بعض المناطق ، نحو الاتجار الصريح بالمال ، وهو تخصص يبدو قانونا في هذا الطرز من المجتمعات ، وايضا الى تمجيد النفور من الاستثمار في الصناعة ، وهو نفور عام يصيب عددا من المجتمعات غير الاسلامية . وهذا النفور العام هو الذي اصطدمت به محاولة انشاء راسمالية صناعية محلية في عصرنا ، كما اصطدمت به من قبل في اوروبا العصر الحديث والصين واليابان ، اما تبني الدين لهذا النفور فلم يستشهد به الا قليلا جدا في بداية الاخذ بالتصنيع .

ولقد تابع هذا التصنيع طريقه بفضل تدخل الدولة (المسلمة) ، ولا سيما على أثر التفوق الاوروبي ، وفقا للاساليب التي عرضنا لخطوطها العامة في الفقرة السابقة من هذا الفصل . وانتهى المتمولون باتباع المثل الاوروبي دون ان يشغلوا انفسهم بنواهي المرحلة السابقة ، فمن كان بينهم ذا ضمير كثير الوساوس فقد احتمى وراء سلطات دينية مجددة ، بتطبيق الحيل التي اصبحت عرفا منذ القرون الوسطى او بالتنازل عن قبض ارباح اضافية (كما يفعل اولئك الذين يرفضون قبض الفوائد على ودائعهم المصرفية) .

وفي وقت متأخر فحسب ، ظهر رد فعل متزمت ، صريح في رفضه الاخذ بهذه الرخص، ولكن دون ان يقوده ذلك الى الاعتراض على اسس صيغة الانتاج الراسمالية نفسها . ولم تنجح هذه الحركة الا في خلق بضع تعاونيات محدودة الاثر الاقتصادي في شبه القارة الهندية ، فلم تكبح من نشاط القطاع الراسمالي في الاقتصاد الا بقدر

ما فعلت ذلك ، في اوروبا وامريكا ، الحركة التعاونية المستوحاة من ايديولوجية مشابهة ، وان كانت ايديولوجية علمانية . والباكستان ، وهي الدولة الاكثر تصميما نظريا على التزام تعاليم الاسلام، لم تستطع برغم محاولاتها ان تقنن آراء هذه الحركة. ولقد كانت هناك دولة وحيدة ، هي احدى الدول الاسلامية الاكثر تخلفا اقتصاديا ، كانت لها الجراة النسبية على وضع التحريمات السلفية في النصوص القانونية ، تحت ضغط ايديولوجية طهرية شديدة التزمت ؛ ومع ذلك يصعب التنبؤ – على ضوء ما يجري في الدول الاسلامية التي سبقتها في التطور – ان تظل هذه التحريمات مرعية الاجراء (اذا كانت قد نفذت حقا) قانونيا او عمليا فنحن ، بمجرد ان تتبع هذه الدولة خط التطور الذي سار عليه الآخرون . ولقد يُحتمل ان تقوم حركات عقائدية ، مرتبطة بالظروف السياسية ، فتدفع بعضا من هذه الدول الى اصدار تشريعات مماثلة على انه يكاد يكون مؤكدا في هذه الحال ان تشتمل تلك التشريعات على استثناءات ومخارج (فهناك مفكرون عقائديون يضعون لها المشاريع منذ الآن (١٨)) ، وانها ستكون مستحيلة التطبيق بقدر ما تكون صارمة ، هذا الا اذا اضاعت مسألة معدل الفائدة كثيرا من اهميتها بانتقال هذه الدول الى انماط اقتصادية اشتراكية ، او حكومية على الاقل ، وذلك تحت ضغط عوامل ليست لها اية صلة بالدين . واقرب الى التأكيد ايضا ان تتبع السلطات الدينية الحركة الاجتماعية مرة اخرى فتزود الحكومات بتبريرات عقائدية منطبقة تماما على مقتضيات السياسة الاقتصادية التي تكون اختارتها هذه الحكومات .

الوقائع التاريخية، اذن، تلتقي كل الالتقاء مع النظرة الماركسية. فالايديولوجية تكشف عن انها على المدى الطويل ادنى قوة بكثير من مقتضيات الوضع الاجتماعي وكفاح المجتمعات والفئات الاجتماعية من اجل اقصى السلطة ومن اجل الارتفاع الى اقصى الدرجات بالمزايا والامتيازات المتنوعة التي تتمتع بها . ولنقل بالاضافة الى هذا ، جوابا على بعض النظريات الرائجة ، ان عالم الرموز والمعاني لا يلعب في احسن الظروف الا دورا ثانويا، ضئيل الاستقلال نسبيا، بالقياس الى العوامل التي ذكرناها، على الاقل على صعيد التطور الاجمالي .

---

١٨ – محمد حميد الله ، مثلا ، يقترح الا تدفع المصارف « ارباحا » للمودعين فيها ، الا في نهاية العام ، بعدحساب ارباحها هي ، وبصورة متناسبة مع هذه الارباح . كما يقترح من جهة اخرى ان تقرض المصارف الاموال المودعة لديها الى رجال الاعمال لا بفائدة ثابتة بل بنسبة من الارباح ، مع التحوط في حالة الخسارة . (هذا اشتراط يقبله الشرع في شركات المضاربة . – المترجم) هو اخيرا يقترح ان تنشيء الحكومات الأسلامية صندوقا مشتركا للنقد على نفس الاسس . وصحيح ان هذه المقترحات لا تتعارض مع الفقه الاسلامي ، ولكنها تتناقض مع الهدف الذي يقول حميد الدين انه المقصود من تحريم الربا ، وهو عدم اتاحة المجال لتركيز الثروات ... والواقع ان كل هذا الجهد اليائس ، الذي يبذل للحفاظ على بعض الحرمة الشكلية لحكم لا يستطاع تطبيقه في السياق الاقتصادي الراهن ، انما يهدف الى تبرير متأخر لوجود هذا الحكم نفسه (وان اختلف الفقهاء في تفسيره) .

طريق اسلامي الى الرأسماليــة ؟

راينا ان نشوء قطاع راسمالي في البلدان الاسلامية ، مشابه لذلك الذي يوجه كل الاقتصاد في البلدان التي يهيمن فيها الوضع الاقتصادي الاجتماعي الراسمالي ، كان ذا مصدر خارجي . وراينا ان تعاليم الدين الاسلامي ، في شكلها الذي اتخذته في المرحلة السابقة ، عجزت عن الحؤول دون الاخذ بمناهج اقتصادية جديدة تتفق مع مقتضيات عمل هذا القطاع ومقتضيات اتجاهه ، كما في الغرب ، نحو الهيمنة على مجموع النظام الاقتصادي في كل بلد .

فهل يتميز هذا القطاع الراسمالي الحديث، على رغم تماثل بنيته في خطوطها العامة مع بنية القطاع المهيمن في بلدان الغرب ، بحكم تعريفه ذاته ، بسمات خاصة به في البلدان الاسلامية ؟ واذا كان ذلك ، فهل ترجع هذه الخصائص الى الدين الاسلامي ؟ على هذين السؤالين يهمنا ان نجيب الآن .

ان اتصاف مسار النظام الراسمالي الحديث ، في كل جماعة قومية ، بخصائص يتميز بها ، امر يتفق على القول به كل المعنيين بالممارسة ، ويؤيده النظريون دون ان يستطيعوا على العموم تحديده وصبّه في قالب علمي . فلنستشهد هنا بالصيغة المركزة التي يقول بها « فرانسوا بيرو » :

« لئن كانت تقنيات الراسمالية الحديثة قد انتشرت سريعا وفرضت وجوه تشابه جلية بين الاقتصاديات الوطنية ، فان لكل اقتصاد وطني تنظيما اصيلا خاصا به ، والرجال الذين يشاركون فيه في الفعاليات الاقتصادية يلتقون على اتجاهات نفسية مشتركة . والعلم الحديث ، دون ان ينزلق ابدا الى الاوهام التي كانت تغص بها في الماضي تحليلات نفسيات الشعوب ، ومع كفاحه الصارم ضدتعميماتها المبتسرة المفرطة الطموح ، قد بدأ يكتشف لدى كل أمة سمات مشتركة بين الطبقات او مجموعات الطبقات التي صاغها تاريخ هذه الامة . ورجل الاعمال ذو الافق الفكري الواسع دوليا يدرك اختلاف التجار والمهندسين والمستخدمين والعمال والمزارعين في امة ما عنهم في امة اخرى ، حتى لو لم يستطع تحديد عناصر هذا الاختلاف ... والملكية والعَقد والدولة ــ أعني المؤسسات التي تشكل أطر الانتاج والمبادلات ــ تحمل بصمات من تقاليد الامم وحياتها . اما عالم الاقتصاد الذي

يريد تجاوز هذه الملاحظات العامة الى مزيد من التحديد ، فسبيله الى ذلك ان يحدد النسب والعلاقات المميزة التي تتسم بها راسمالية وطنية معينة ، وان يخرج من ذلك بدراسة لبنيتها ... لسنا ـ فقط ـ امام استيرادات وتصديرات يقوم بها انكليزيون وامريكيون ، او امام عروض وطلبات تصدر عن مواطنين في هاتين الامتين ، بل ان لنا الحق وعلينا الواجب في ان ننظر في الصورة الاجمالية العامة للتصدير او الاستيراد الانكليزي، وفي الصورة الاجمالية العامة للعروض او الطلبات الامريكية. فالامة ـ اقتصاديا ـ هي مجموعة زمر من المشروعات والاسر ، ينسق بينها ويحكم فيها مركز يحتكر السلطة العامة ، هو الدولة . وبين الاطراف التي تؤلف هذه الامة تقوم علاقات خاصة تجعلها متكاملة » .

ومن المفيد ان نذكر هنا ان هذا كان ايضا رأيا قال به ماركس ، على الاقل فيما يتصل بمستوى الانتاجية المقارن بين البلدان الراسمالية : « ان انتاج شعب ما يبلغ اوجه حين يبلغ هذا الشعب نفسه أوجه . ذلك ان الشعب يكون في أوجه الصناعي حين لا يكون الكسب في ذاته هو الجوهري لديه ، بل الشغف بالكسب . وهذا معنى تفوق الامريكيين على الانكليز ... وبعض العروق ، وبعض الاستعدادات ، وبعض انواع المناخ ، وبعض الظروف الطبيعية ، هي اكثر من غيرها مؤاتاة للانتاج » .

كما يقول بصورة أعم: « ان انتاجية العمل ـ اذا صرفنا النظر عن الاسلوب الاجتماعي للانتاج ـ ترتبط بالظروف الطبيعية التي يتم فيها القيام به . وهذه الظروف يمكن ان ترجع كلها اما الى طبيعة الانسان نفسه ، او الى عرقه ، او الى الطبيعة التي تحيط به » .

وطبيعي ان هذين القولين يحتاجان الى تصحيح : فما يعزوانه الى العرق، على ضوء علم عصرهما ، نعزوه اليوم الى الميراث الثقافي لسلالة بشرية ما . وهذا في الواقع ما كانت تعنيه كلمة « العرق » ، جزئيا على الاقل ، في ايام « ماركس » و «تين» . وهما كذلك يحتاجان الى توسيع ، لكي يمتدا الى خارج نطاق مستوى الانتاجية . ولكن فيهما ارهاصا واضحا بامكان تنوع الطرز التي يتخذها وضع اقتصادي اجتماعي بذاته او صيغة انتاجية بذاتها في أوطان مختلفة .

فاذا صح وجود هذا الاسلوب الخاص او هذه السمات النوعية في الراسمالية، فمن الممكن جدا ان نجد شيئا من هذا القبيل في البلدان الاسلامية . على ان المشكلة هنا هي اننا في العالم الاسلامي امام جماعات من الطراز الوطني تختلف بصورة عامة عن الامم الاوروبية . فالحدود التي تفصل بعضها عن بعض ليست دائما محددة ؛ وبعضها ـ ولا سيما الجماعات الناطقة بالعربية ـ يظهر فيه وعي وطني على مستويين مختلفين (المستوى العربي العام والمستوى التونسي مثلا) . كما ان التراث الثقافي الذي أسهم في تكوين هذا الوعي الوطني فيها حمل معه في اكثرها الدين الاسلامي كعامل رئيسي من عوامل التوحيد والهوية . وبالتالي فان الطراز الوطني في السلوك الاقتصادي ينبغي ان يُفسَّر على مستويات متعددة ، وان يستند هذا التفسير الى مختلف عوامل التاريخ الثقافي للبلد الذي نحن بصدده . والدين

الاسلامي ، من حيث المبدأ ، يمكن ان يوجد بين هذه العوامل في بعض من البلدان التي انتشر فيها أو فيها جميعا .

وهنا قد نستطيع الافادة من دراسات علم النفس الاقتصادي . فالموقف الماركسي تجاه دور الاقتصاد في الحياة الاجتماعية لا يعترض ابدا على هذه الدراسات، كما يظن كثيرون من انصاره ومن اخصامه . صحيح ان النظريات الماركسية تقول بأن القوانين العامة للبنى الاقتصادية الكلية وتحولاتها الكبرى من بنية الى بنية ليست معلقة على بنى نفسية متمايزة تختص بهـا جماعات بشرية دون اخرى ، ولا على تحولات في هذه البنى النفسية مستقلة عن تطور البنية الاقتصادية ؛ ولكن هـذا الموقف لا يعني ابدا رفض القول بأن حياة النظم الاقتصادية يمكن ان تتأثر بنفسية الافراد والجماعات ، وان كانت بنى هذه النظم تسهم على الاقل اسهاما كبيرا في تحديد السمات العامة لهذه النفسية .

وحتى الآن لا يبدو ان علم النفس الاقتصادي قد استطاع الوصول الى نتائج هامة بشأن تمايز سلوك الجماعات السلالية الخاصة على الصعيد الاقتصادي ، بل هو بصورة عامة قد اقتصر على ملاحظات حول السلوك الاقتصادي لفئات عريضة من الشعوب ، كمجموع الشعوب المتخلفة او نصف النامية مثلا ، او على آراء متناثرة (غير مؤيدة على الاغلب ببرهان علمي) بشأن الاتجاهات العامة لرجال الاعمال أو مديري المصارف مثلا في المجتمعات الاوروبية الامريكية . ولا سبيل الى ان نذكر هنا ، الا على سبيل المثال ، اولئك المختصين بعلم السلالات البشرية والذين يحللون على الاغلب سلوك الافراد في مجتمعات تبدو لهم الوظيفة الاقتصادية فيها حميمة الارتباط بوظائف اجتماعية اخرى . فطريقة هؤلاء العلماء تبدو لي أهلا لكل نقد . والمجتمعات التي يدرسونها ، على اية حال ، لا تجد اقرانا لها في العالم الاسلامي الا في جماعات ريفية منعزلة نسبيا ، تجرفها الحركة العامة للاقتصاد الوطني . ومن الواضح ان مسار القطاع الراسمالي يتم خارج ـ وفوق ـ القضايا الخاصة التي يتميز بهـا هذا النمط من الجماعات .

اما المؤلفون الذين حاولوا ابراز سمات نوعية للراسمالية في العالم الاسلامي فهم بضعة علماء اقتصاديين يعرفون القليل بصورة عامة ، وبصورة غير مباشرة ، عـن الاسلام . ويجب ان نضيف اليهم عددا من المفكرين الاسلاميين كل همهم أن يجدوا في كل مكان بصمات خاصة بالاسلام ترضي فيهم شعور الجماعة . وافضل منهم علماء اجتماع ومؤرخو مجتمعات غربيون (بعضهم وُلد في الشرق الادنى) كانوا ادق معرفة بالوقائع واقل ميلا الى الاحكام التعميمية المبتسرة . وهذا يعني ان بعض الصبر على التنقيب الجاد يستطيع ان يضع يدنا على مجموعة صغيرة من سمات الراسمالية الاسلامية . ولكنه حصاد من هشيم : اذ ان النتيجة ، بعد التدقيق ، تثير الاسف على الجهد الضائع لانها لا تؤلف حقا سمات نوعية .

فالعالم الاقتصادي الشاب « ج. اوستروي » ، مثلا ، وهو قد اقتحم مجاهل الدراسات الاسلامية على غير خبرة فخرج منها بكتب ومقالات نباجة نفاجة ، يقول : « لما كانت عقلية الاسلام السلفية لم تساعد على نمو الراسمالية ، فان الاساليب

الراسمالية لم تدخل الا قليلا في صناعة البلدان الاسلامية وتجارتها ، اذ كانت اكثر المشروعات الهامة من صنع الاجانب » ، وكشفت المشروعات الرأسمالية الاسلامية عن « قليل من الحيوية » . وصحيح انه يعترف ، في حاشية من كتابه ، ان افكاره حول هذه النقطة قدتغيرت قليلا بعد قراءته لما كتبه « جاك بيرك » (الذي رسم لوحة مفصلة لمدى اخذ العالم العربي بالاقتصاد الحديث) ، ثم يعزو تغير افكاره تلك الى ان العالم العربي هو الذي تغير ، ويعد بأن يأخذ ذلك في اعتباره ؛ ولكن الصفحات التي كتبها تنفيذا لهذا الوعد اكتفت برسم لوحة خرافية وبعيدة كل البعد عن الواقع لما يمكن ان يسمى « اقتصادا اسلاميا »منسجما مع ما يدعوه « النزعة الاسلامية في الاقتصاد » . وسأعود فيما بعد الى هذه الطوباويات التي تقدم خير الشهادات على خطر النظرة « المثالية » للامور .

على اننا نلقى عناصر من هذه النظرة ، ولو بأسلوب اكثر حذرا ، في ما كتبه اناس اكثر خبرة بكثير من « ج. اوستروي » . فالعالم الاجتماعي الامريكي « مورد برغر » ، في كتابه عن «**العالم العربي اليوم** » (وهو كتاب ذكي دقيق المعلومات ، متزن الراي) ، يتساءل عن التخوف التقليدي من المجازفة أليس ذا صلة بما يشهد به الكثيرون من تفضيل رجال الاعمال العرب للارباح الضخمة التي تجنى من صفقات سريعة ، وكذلك لتوظيف الاموال في الاراضي الزراعية او في الاراضي المعدة للبناء في المدن . وهو يستشهد براي أ. الجريتلي ، العالم الاقتصادي المصري ، الذي يقول ان كتب القانون نفسها في مصر قد « بالغت على غير حق » في تقدير مزايا سندات الاسهم من وجهة نظر الامان . ولكن برغر نفسه يقول « ان من المحتمل كثيرا ان يكون افتقاد الامان السياسي والاقتصادي الذي يشمل الشرق الاوسط كله قد اسهم في خلق هذه المواقف تجاه المجازفة » . ثم يضيف ، في ملاحظة سديدة ، أن العرب المهاجرين الى الولايات المتحدة ، ولا سيما السوريين واللبنانيين منهم ، يكشفون في هذا المناخ الجديد عن كثير من الشجاعة ومن روح المبادرة . وصحيح ان اكثرهم عرب مسيحيون ، ولكن بينهم مسلمين ايضا . وهذا القول نفسه ينطبق على المهاجرين العرب الى امريكا اللاتينية وافريقيا السوداء ، ولا سيما السوريين واللبنانيين . ومن الجدير بلفت النظر ان هؤلاء العرب المسيحيين ، ما اقاموا في الشرق ، يقاسمون مواطنيهم المسلمين اكثر خصائصهم في مجال الفاعلية الاقتصادية . ومن جهة اخرى فان المراقبين اليوم يشيرون الى تزايد اشتراك مسلمي الشرق الاوسط في الفاعلية الاقتصادية الرأسمالية ، بمجرد ان يتم امتصاص السبق الذي كانت الظروف الاجتماعية التاريخية قد أعطته في هذا المجال لمواطنيهم اليهود والمسيحيين .

وهناك مؤلفون آخرون كثر يشيرون الى هذا الميل الى الربح السهل، المضمون والسريع ، لدى رجال الاعمال في الشرق الاوسط . فهم يجتنبون الاستثمارات الضخمة والبطيئة المردود ، ويميلون الى تعاطي العديد من وجوه النشاط معا ، وادارة المشروعات المتفرقة وغير المتخصصة . ثم انهم يودون لو باشروا بانفسهم كل عمل ، ولا يقتنعون بالحاجة الى المستشارين الفنيين ولا بجدوى الانفاق على

البحوث ، وهم بعد فرديون ، كما انهم اقرب الى عقلية الوسطاء منهم الى عقلية الرؤساء . وهم يديرون مصانعهم ادارة تفتقر الى الخبرة . اما ما تؤدي اليه هذه الاتجاهات فنجاحات لا منطق وراءها واستثمارات متناقضة وغير موفقة . ويكثر بين اولئك المؤلفين من يعود (بعد أحكام اكثر واقعية) الى تعداد لائحة الاسباب التي يزعم انها وراء هذا الموقف ، من نهي الاسلام عن الربا والغرر ، ومن الايمان بالجبرية ، الخ ... وآخرون يضيفون سببا ادنى الى الصحة هو ما يحدثه تغيير البنى العقلية والاجتماعية من اضطراب في مناخ المشروع . ويلتقي اولئك وهؤلاء على القول بأن هذا كله يقضي على دوافع الراسمالية وحوافزها ، كما يعزون الى هذه الاتجاهات (جزئيا على الاقل) موجة التخطيطات الاقتصادية التي بها يجازف القائد السياسي على مستوى الامة .

و « جاك بيرك » ايضا ، في دراسته الموفقة للعالم العربي المعاصر ، يضرب على نفس الوتر بأسلوب تركيبي ، مستعينا بأمثلة وفيرة استقاها من منشورات اقتصادية عربية حديثة . ففي كل مكان يتحدثون عن « النفور من التجميد البطيء للاموال ... ودائما تتكرر نفس الشكوى : الاموال المتوفرة تمتصها الارض والبناء والفخفخة » . وبعد تحليل لسلوك المولين العراقيين ، يشير « جاك بيرك » الى « الفزع القديم من المجازفة » ، الذي يرجع الى « جذور اخلاقية » . ولكنه اقرب الى الصواب حين يلاحظ ان التحريم الديني للغرر لم يعد الا «عائقا نظريا ، فهو بصورة عامة لم يعد يحدث اي ازمة ضمير » . اما سمات الشرقيين ، سمات الجبرية والتواكل وميوعة الراي ، التي طالما شكا منها لا اوروبيون فحسب بل مسلمون ايضا ، فهو يلاحظ ان « الراي العام يرى فيها خصائص ماض ينبغي القضاء عليه . والحق ان هذه الوقائع ، لانها وقائع لا تنكر ، تزداد يوما بعد يوم فقدانا لاثرها الاجتماعي والاخلاقي . وهي ، في نظر فئات متزايدة ومتزايدة التطور ، هي ذاتها ما يجب ان تتم الثورة عليه ، وما يجب ان يبادر الى العمل برغمه » (١٩) .

هذه الملاحظات الاخيرة التي يوردها مراقب بصير تؤلف احكاما قاطعة . وهي تتفق مع كل ما نقرؤه لدى المؤلفين الاحد بصيرة والاكثر اطلاعا على الحقائق الراهنة . وهي بعد قابلة للانطباق من جهة اخرى على البلدان غير العربية في العالم الاسلامي . فكل هذه البلدان تشهد تطورا عاما يجر فريقا كبيرا على الاقل من ذوي الدور القيادي في الاقتصاد نحو عادات سلوكية اقتصادية تماثل تلك التي تعتبر مميزة للعالم الرأسمالي الاوروبي . ويستطيع القارىء ان يجد ، في كتب « جاك بيرك » بصورة خاصة ، تحليلات ذكية لهذا التطور على كل صعيد ، ولا سيما على صعيد النفسية العميقة ، كالموقف تجاه الشيء وتجاه الكم ، الخ ... وهو تطور تشهد عليه بالوثائق المفصلة تحقيقات اجتماعية قادها وحللها بفطنة بالغة « دانييل ليرنر » ، كما وصفه العالم الاقتصادي « آ.ج.ماير » والعالمان الاجتماعيان العربيان شارل عيسوي ويوسف صايغ ، وصفوه في قطاعات مختلفة وبفضل دراسة مباشرة.

---

١٩ ـ « جاك بيرك » في كتابه : « العرب من الامس الى الغد » (باريس ، ١٩٦٠) .

وما تنبغي لنا ملاحظاته ، وما لا ريب فيه ، هو ان هذا التطور لم يات نتيجة لتطور ديني ، بل لتحول اقتصادي وتقني .

تلك السمات اذن ، التي يعتبرها بعض من لخصت آراءهم من المؤلفين خاصة ـ على الاقل ـ ببعض فئات الراسماليين من اهالي البلدان الاسلامية ، هي سمات عارضة وفي طريقها الى التلاشي . ولكنها ليست كذلك فحسب ، بل هي ايضا غير خاصة بالمسلمين ، على عكس ما يقول به ـ مع تحفظات تتزايد بقدر ما تزداد الخبرة ـ مؤلفون عديدون ممن ذكرت ومن لم اذكر . فكل ما اوزدته في هذا الكتاب يدل على ذلك ، ولا سيما المقارنة مع ما نعرفه عن الصين واليابان . وانما هي عادات سلوكية مرتبطة ببنى الماضي الاقتصادية والاجتماعية ، وقد اعلى شأنها الاسلام على مدى عصر تاريخي بأكمله ولكنها الآن في طريق الزوال او التغير بقدر ما تتغير البنية الاقتصادية والاجتماعية ، وان تأخرت الاولى عن الثانية ببعض الفارق الزمني . ولقد يصح اذن ان توجد طرز وطنية متعددة للمؤسسة الراسمالية في البلدان الاسلامية كما ان هناك طرزا وطنية للمؤسسة الراسمالية في البلدان المسيحية . فاذا استطاع بحث علمي جاد ان يستخلص هذه الطرز (وذلك ما لم يحدث حتى الآن) ، فمن المحتمل ان يكتشف بينها وشيجة قربى مصدرها تراث مشترك من انماط التفكير والسلوك. وهذا التراث المشترك هو محصلة تاريخ ثقافي مشترك جزئيا . وهذا التاريخ الثقافي المشترك الذي يضم عناصر عديدة يشمل ايضا الى جانبها قسمات ولدتها الاتجاهات القليلة الثابتة الرئيسية في الدين الاسلامي . وبالتالي لن يكون مستحيلا كل الاستحالة ان نعثر على سمات « اسلامية » في الطرز الراسمالية التي تعرفها البلدان الاسلامية . ولكن حتى الآن ، في ما أعرف ، لم يكتشف شيء مثل هذا يصمد امام التحليل النقدي .

ولو صحت النظريات التي تقول ، صراحة او ضمنا ، بأن للعقيدة الدينية سلطانا هاما على السلوك الاقتصادي لاتباعها ، اذن لكان لنا ان نتوقع مبدئيا ، ان يكون الاسلام قد اثر بسلطانه على النقطة التالية : فالاسلام يبشر بالعدل تجاه الضعفاء والشفقة على الآلام الانسانية ـ وان كان على وجه العموم يوازن هذه الشفقة بالاحتجاج بمقتضيات حسن سير المجتمع والدولة ، اكثر مما تفعل ذلك النصوص المسيحية ـ . واذن كان ينبغي لنا ، نظريا ، ان نتوقع من المسلمين المتمولين ان يحرصوا على عدم تكليف مأجوريهم اعمالا مرهقة وعلى عدم الغلو في التقتير عليهم. هذا مع ان واقع العلاقات الاجتماعية هو على قدر من الظلم الصارخ (حتى في اعين اولئك الذين يعلنون نظريا اقتناعهم بتغلب القيم المثالية او الدينية) لا يتوقع معه احد ان يكون الراسماليون المسلمون قد خامرهم الشعور لحظة واحدة بأن مجرى النظام نفسه كان يمنحهم قسطا من عائد العمل الذي يمولونه وقسطا من السلطة لا يتناسبان ابدا مع ما يقدمونه . ولكنه أمر واضح الدلالة ، حتى لو لم نذهب الى هذا المدى (مع ان المفترض ان الدين يجعلنا نذهب اليه) ، ان احدا لم يجرؤ على الزعم بأن الراسماليين المسلمين قد برهنوا على شعور انساني خاص تجاه المأجورين الذين « يستغلونهم » ، كما يقول المصطلح الماركسي .

وإذن يكاد امر هذا الاستغلال لا يحتاج الى تذكرة . ولكني استكمالا نسبيا للبحث ، وحتى لا يبقى ظل من الشك في اذهان بعض قرائي الاكثر تقبلا لعدوى التمجيد العقائدي المتعصب ، سأستعرض سريعا أمثلة من الوقائع مع احالة قرائي الى المصادر المفصلة في الموضوع .

في مرحلة التصنيع في الشرق المسلم يعثر المرء تقريبا على نفس المظالم التي عرفها التصنيع في اوروبا والتي استنكرها ماركس أشد الاستنكار : كالعمل المرهق المفروض على العامل الى حدود قواه وما وراءها ، وكالاجر البالغ الانخفاض الذي يجعله في عوز رهيب ، مع ما يلحق به من تخفيض اضافي باسم العقوبات والحسميات وما اليها ، وكنظام الاشغال الشاقة الذي يعمل في ظله ، وكحرمانه من كل مرجع قانوني او غير قانوني ، الى جانب ظروف الحياة القذرة ، غير الصحية وغير الانسانية ، الخ ... فكما ان المباديء الانسانية في المسيحية لم تمنع الراسماليين الاوروبيين الاكثر ورعا من اللجوء الى مثل هذه المعاملة وكما ان المنظمات الدينية المسيحية لم تر من الخير لومهم عليها ، كذلك لم تحل المبادىء الانسانية في الاسلام دون انزلاق المسلمين على هذا المنحدر ، ولا صدر عن السلطات الدينية الاسلامية اي احتجاج او تحفظ على هذا السلوك .

ولقد كان تشغيل الاولاد احدى اكثر سوءات التصنيع اثارة للضمير الانساني الاوروبي عندما استيقظ من سباته الطويل (ولم يكن ذلك ابدا بتأثير رجال الدين ، الذين كان يفترض ان يكون هذا دورهم) . ثم كان تشغيل الاولاد هذا ايضا احد ملامح المشروع الراسمالي في البلدان الاسلامية ، سواء أكان مالكوه مسلمين ام غير مسلمين . وهذا برغم ان تأثير القدوة الاوروبية قد عجَّل بصدور التشريعات الاجتماعية بعد بداية عملية التصنيع ، بينما كان صدورها في اوروبا قد تأخر كثيرا جدا بعد تلك البداية ، اذ ان الطبقة العاملة في البلدان الاسلامية استفادت ، نظريا على الاقل ، من فارق الزمن ومن الانتصارات التي كانت قد حصلت عليها الطبقة الاوروبية العاملة بالثمن الغالي حين فرضت على الراسماليين اخذ حاجاتها وكرامتها بالاعتبار . فالمثال الاوروبي ، والخوف من نشوء حركة عمالية قوية على الطراز الغربي تؤدي الى اضطرابات عنيفة ، وربما الى ثورة ، قد اديا خدمة بالغة النفع . ان الخوف ، لدى الطبقات المتمتعة بالامتيازات ، هو بداية الحكمة .

قلنا ان تشغيل الاولاد ازدهر في الراسمالية الاسلامية كما ازدهر من قبل في الراسمالية المسيحية . وسأكتفي هنا بالحديث عن مصر ، بوصفها مثالا نموذجيا ، فأقدم تلخيصا جافا وموجزا للقضية استقيه من المقدمة التي تضمها مجموعة من النصوص القانونية المصرية الخاصة بتشريع العمل :

« في العام ١٩٠٩ بذلت الحكومة المصرية جهودها الاولى في التاريخ الحديث لوضع تشريع يحمي العامل ، فأصدرت قانونا لتنظيم عمل الاطفال دون الثالثة عشرة في محالج القطن ، ثم طبق هذا القانون على مصانع السجاير عام ١٩٢٦ ، ثم على شركات الغزل والنسيج وعلى مكابس القطن عام ١٩٢٧ . على ان هذا القانون لم يطبق حقا في اية حال ، اذ ان هذه المصانع وضعت تحت رقابة مفتشين تابعين

لوزارة الداخلية لم يعطوا عملهم الاهتمام الضروري ، فكانوا لا يمحصون المعلومات التي يقدمها لهم صاحب العمل ولا ينقدونها أو يعترضون عليها ، كما كانوا لا ينظمون المخالفات الا اذا حدث ان راوا اثناء التفتيش ان مراقب العمال يضرب الاطفال » .

وفي شباط وآذار ۱۹۳۱ قام « هارولد ب. بطلر » نائب مدير مكتب العمل الدولي بتحقيق رسمي حول شروط العمل في مصر بناء على طلب الحكومة المصرية . وتقريره الذي نشرته وزارة الداخلية المصرية يتضمن ، بصورة مغالية الى اقصى الحدود ، الملاحظات التالية :

« اشد ما يلفت نظر المراقب الاوروبي ، في المظهر العام لمعامل مصر ومصانعها ، قد يكون العدد الكبير من الاطفال المستخدمين في هذه المؤسسات . ففي عام ۱۹۲۷ قدرت نسبة عدد الاطفال العاملين الى مجموع عمال المشروعات الصناعية بـ ١٥٪ . وخلال جولتي كثيرا ما شهدت اطفالا من الجنسين ، دون العاشرة ، يعملون لا في معامل محلية فحسب ، بل ايضا في بعض المصانع البالغة الحداثة ... وهم يتقاضون اجورا بخسة » .

وكان من اثر هذا التقرير ان صدر في ٢٥ كانون الاول ۱۹۳۳ (۸ رمضان ١٣٥٢) قانون يحرم تشغيل الاطفال الذين لم يبلغوا الثانية عشرة في الصناعة ، ولكنه لا يلبث ان يضع استثناء لهذه القاعدة ، فيسمح بتشغيل الاطفال بين التاسعة والثانية عشرة في مؤسسات الغزل والنسيج و «التريكو» وايضا في اعمال اخرى يمكن ان تفيد في تربيتهم المهنية ، على الا يعملوا اكثر من سبع ساعات يوميا ، بينما كان المراهقون ، بين الثالثة عشرة والخامسة عشرة ، يستطيعون ان يعملوا تسع ساعات . ولئن كانت شروط الصحة والامن الملحقة بهذه الاحكام تستحق الاهتمام ، فان كل من عرف حال المأجورين يعرف مدى افتقادهم الى وسائل فرض احترام هذه الشروط حتى في بلد مثل فرنسا . ومن اليسير اذن ان نتصور الحال في مصر ، حيث العمل النقابي موضع شبهة بصورة مسبقة ، وحيث هو على اية حال خارج عن القانون (اذ ان حرية تكوين النقابات لم يعترف بها بصورة رسمية الا بقانون صدر عام ١٩٤٢) ، وحيث كان جهاز مفتشي العمل ضئيل العدد ، ضئيل الخبرة وضئيل الاجر ككل الموظفين ، وبالتالي فريسة سهلة لرشوات اصحاب المصانع . ومن الواضح ان تشغيل الاطفال ظل على ازدهاره ــ ولو بانخفاض قليل ــ بعد صدور القانون المذكور . يقول الجريتلي : « يشير وكيل الوزارة للشؤون الاجتماعية في تقريره لعام ١٩٤٤ ان القانون لا يطبق التطبيق السليم وان من المألوف رؤية الاطفال يعملون في مؤسسات غير صحية » .

من كل هذا ، يستطيع المرء اذا شاء ان يقتنع مرة اخرى بضعف السلطان النسبي للايديولوجيات والاديان . ولكني ساكتفي هنا بملاحظة اكثر اتصالا مباشرا بموضوعنا : وهي ان الدين الاسلامي لم يكن له اثر جدي لا على بنية القطاع الرأسمالي في البلدان الاسلامية ولا على اسلوب عمله ، حتى على الصعيد الذي قد يحسب البسطاء ان للدين سلطانه فيه ، صعيد الانسانية .

فاذا كان الامر كذلك (وما احسب ان في المستطاع انكاره بصورة جدية) ، الا يكون هذا الدين اذن قد اثر على المناخ الذي نشأ فيه القطاع الراسمالي ؟ الا يكون على الاقل قد اسهم في تضييق دور هذا القطاع بالنسبة الى صيغ اخرى من الانتاج يزعم انها اكثر انسجاما مع هذا الشيء الغيبي الذي يسميه بعضهم « النزعة الاسلامية في الاقتصاد » ، او اكثر تلاؤما مع هذا الطيف الآخر الذي يطلق عليه «ج. اوستروي» اسم « الإيقاع الداخلي للاسلام » ؟ هكذا ، في ما اظن ، نستطيع ان نترجم الى اللغة العلمية الآراء الغامضة الرجراجة التي تقول بها فئة كبيرة من المؤلفين ذات مستويات متباعدة .

فهؤلاء المؤلفون يعزون الى تأثير الاسلام البطء النسبي الذي ينمو وفق ايقاعه القطاع الراسمالي في البلدان الاسلامية ، وكذلك الضعف النسبي في حيويته ، وضخامة دور الدولة في الاقتصاد منذ البداية ، والاتجاه نحو اشكال اقتصادية اكثر اخذا بالادارة الحكومية ، ونحو بنى اشتراكية صريحة .

وهم ، بنظرتهم الى الوقائع من بعيد ، يتصورون انه كان هناك فارق زمني بين الاقتصاد الحديث المستورد الى البلدان الاسلامية وبين البنى القديمة . ولقد كان هذا التصور صحيحا . وزاد من اقتناع هؤلاء المؤلفين به ان ما عرفوه من البلدان الاسلامية كان المغرب بوجه خاص ، وهو منطقة اكثر اخذا بالسلفية في طرز الحياة، لانها لم تعرف قط ذلك النوع من التركيب الحضاري بين الشرق المسلم واوروبا (ولا سيما اوروبا الوسطى) ، الذي حاولته الامبراطورية العثمانية في الشرق بين ١٨٥٠ و١٩١٤ تقريبا . ولكن « ج. اوستروي » وآخرين يضلون في تأويل هذا التصور ، الذي ينطبق اذا انطبق على قطاع فحسب من العالم الاسلامي ، اذ يوحدون في نظرتهم بين تلك البنى السلفية وبين « الايقاع الداخلي للاسلام » .

وصحيح فعلا انه كان هناك تفاوت زمني بين الاقتصاد الجديد وبين الايقاع الداخلي للعالم الاسلامي كما كان لحظة فرض عليه ذلك الاقتصاد نفسه . ولكن هذا ، اولا ، لم يكن سمة ثابتة لهذا العالم ؛ واكتفي بشأن هذا الموضوع باحالة القارىء الى ما سبق لي قوله والى ما استشهدت به حول حيوية الاقتصاد في القرون الوسطى . وثانيا ، قد يكون الاسلام مَحَنَّد فعلا هذا « الايقاع » ، ويكون في وسع رجال الدين بين الحين والآخر ان يشهروا تهمة الكفر في وجه الخارجين عليه ، ولكنه برغم هذا يظل امرا غير مرتبط ابدا ارتباطا عضويا بالدين الاسلامي . وهذا ما حاولت البرهان عليه في الصفحات الماضية . فانا لا انكر احتمال وجود « ثوابت » لصيقة بجوهر الدين الاسلامي ، ولكن البحث عن هذه الثوابت لا يصح ان يجري في عصر الانحطاط وملامحه ، اذ ان الاستسلام والقعود عن الجهد والتوكل على الله ليست سمات لصيقة بالاسلام ولا خاصة به وحده . والذي حدث هو ان هؤلاء المؤلفين خلطوا بين ردود الفعل في حقبة انتقالية (حيث نرى مجتمعا ما في مرحلة معينة من تطوره وجها لوجه وبصورة مفاجئة حادة مع تقنيات وبنى وقيم جديدة عليه كل الجدة ، جاءته من الخارج وفرضت عليه غالبا من الخارج) وبين ردود الفعل التي تكون نتيجة الاصطدام بين ثقافتين غريبتين بطبيعتهما احداهما عن

الاخرى ، غربة ابدية لا سبيل معهـا الى التفاهم ولا الى تبادل التأثير . ولقد عجز اكتشاف التطور السريع في السنوات الاخيرة ، ولا سيما من خلال مشاهدات « جاك بيرك » واوصافه ، عن تغيير مثل هذه الافكار المغلوطة المتأصلة . كما ساعد في دعم هذه الافكار الخاطئة الاحترام الذي يتمتع به كاتب موهوب مثل « اي. ف. غوتييه » اذا كان قد أجاد في وصف مجتمع راكد في ظاهره فهو قد تهور في هذا الوصف وحمله وضعه الاستعماري على حوك النظريات من حول سمات هذا المجتمع وعلى اعطاء هذه السمات صفة الخلود . او مؤلفون تبسيطيون اكثرهم قليل الزاد من الخبرة تأثرت نظرته هو الآخر بالوضع الاستعماري ، مثل « ر. شارل » و « آ. بيلفـران » .

والضلال نفسه يقع فيه اولئـك الذين يرون في الوضع القديم حـالة دينية لاهوتية، فهم هنـا ايضـا يخلطون بين ظاهرتين مختلفتين . صحيح ان المجتمـع الاسلامي ، في عصر الانحطاط الذي سبق التأثر بأوروبا ، كان يفرض على اعضائه امتثالية دينية متزمتة ، وتقوى ظاهرية ، تتجلى مثلا في الاكثار من ترداد اسم الله وفي علنية اقامة الشعائر الدينية . ولكن علينا ان نلاحظ ان الاعتياد كـان يسقط عن هذه الالفاظ والشعائر كثيرا من دلالتها الدينية الحقيقية ، ويجعلها حركات آلية اهم ما فيها التزام القيم الاجتماعية . اي ان الموقف الواحد نفسه كـان يمكن ان يكون نفاقا ورياء كمـا يمكن ان يكون تقوى صادقة . كمـا ان هذا التزمت الديني كان يختلف كثيرا باختلاف الفئات الاجتماعية وانماط الحياة واختلاف الاجناس والشيع . وهو بالصورة التي رسمت لنـا عنه ، وجعلت بسوء نية قسمة ثابتة من قسمات الدين الاسلامي ، كان على وجه الخصوص تزمت بورجوازية المدن . ومع ذلك كان عدد « الضالين » كبيرا جدا ، يظهر ذلك للوهلة الاولى من كثرة حملات التقريع الاخلاقية والدينية التي امتلأ بها ادب تلك الحقبة .

واهم من هذا وذاك اننا لا نستطيع ابدا اعتبار السلوك المعتاد لهؤلاء النـاس نتيجة آلية لتعاليم القرآن ولا لتعاليم السنة ، تماما كمـا لا نستطيع اعتبار سلوك المسيحيين ، حتى في ايام الايمان المتقد ، نتيجة لتعاليم الانجيل . ففي الحالتين. كانت التأويلات المريحة متوفرة ، والضمائر مطاطة ، ورجال الدين مياسرين . وليعد القارىء الى ما مر به في الصفحات الماضية من امثلة على انتهاك تحريم الربا تحت ستار تأويلات للنصوص بينةالاحتيال ، مع ان ذلك كان يجري فيوسط دائم التفاخر بتقواه هو وسط البورجوازية المغربية ! وفي اعتقادي ان احدا لن ينكر صحة هـذه الوقائع اذا كان على معرفة ولـو ضئيلة ، مباشرة او من خلال الكتب ، بواقع هـذا العالم السلفي . ولكن كثيرين قد لا يخرجون من هذه الحقائق بنتائجها الصحيحة على الصعيد النظري ، وهي ان من العبث لن نحاول تفسير السلوك الاجتماعي لهذا العالم على ضوء القرآن والسنة ، فليس فيهما تفسير له ، بل همـا يستخدمان

لاضفاء مسحة من التقى والالتزام على سلوك يرجع في اعماقه الى دوافع اخرى مختلفة (٢٠) .

فاذا كانت حيوية رجال الاعمال المسلمين اتصفت بالضعف خلال حقبة طويلة، واذا كان مسلمون كثيرون ظلوا خلال تلك الحقبة محجمين عن الاخذ بنهج المشروع الصناعي الحديث ، فالاسلام نفسه ليس ابدا بالمسؤول عن ذلك ، لان أيا من المسلمين لم يكن حين تدفعه المصلحة يمتنع عن موقف يخالف تعاليم دينه الصريحة في موضوع الربا ، ومن جهة اخرى لان الصين واليابان مثلا شهدتا هما ايضا مثل ذلك الضعف في الحيوية وذلك الاحجام عن الاخذ بأساليب الاقتصاد الحديث . فالامر في حقيقته امر رد فعل طبيعي في مرحلة الانتقال امام حدة الاصطدام بما يدخله الاجنبي من سلوكيات اقتصادية جديدة كل الجدة ، وغريبة عن شبكة العلاقات الاجتماعية السلفية وعن المواقف والسلوكيات التي كانت متضايفة معها . هذا الى انه يحسن بنا ، وربما قبل اي شيء آخر ، الا ننسى العوائق التي توضع في درب المشروع المحلي منذ ان يصبح في وسع هذا المشروع ان ينطلق . ولقد سبق لنا ، في هذا الشأن ، ان اوردنا بعض تفاصيل الاتفاقيات التجارية التي فرضتها اوروبا على الامبراطورية العثمانية وايران ؛ اما في غيرهما فكان الاستعمار يحمل معه كوابح أشد منعا من الحركة . ووراء كل هذه العوائق ، في خلفية اللوحة ، كان السبق التقني الاوروبي يؤلف العائق الاكبر ، ذلك الذي كانت كل العوائق الاخرى ظواهر له غير مباشرة ، وان ضغطت هي الاخرى بثقلها المباشر على صعد مختلفة . ويوسف صايغ على حق حين يقول ان المشروع ليس محرك التطور الاول ولا الوحيد ، اذ انه لا يصبح عاملا « استراتيجيا » هاما الا في اطار تأسيسي ملائم .

وهؤلاء المؤلفون (وآخرون سواهم) لا يمتنعون عن ان يذكروا ــ بين الاتجاهات اللصيقة بالاسلام والتي يظهر من خلالها ذلك الفارق الزمني والتي يفرض المنطق ان يمتد بها هذا الفارق اذا ظل مجتمع هذه البلدان آخذا بالاسلام ــ تضييق حق الملكية واتجاه الجماعة الى التعاون المتبادل . بل ان بينهم من ينتهي من ذكر هذه العوائق الى حكم متفائل ، اذ يرى انه قد يستطاع استخدام اتجاهاتها لقيادة العالم الاسلامي على طريق الاشتراكية .

ونحن قد تحدثنا من قبل عن حق الملكية في القانون الاسلامي . ولعل من الخير ان نعود الى هذا الحديث ردا على الاخطاء الشائعة في هذا المجال ونظرا لاهمية الاحكام المغلوطة التي بنيت عليها . فلقد بالغوا هنا ايضا في القول بخاصية القانون الاسلامي . ان مؤرخي القانون يعرفون ان الفقه الروماني نفسه ، وهو الميدان

---

٢٠ ــ يقول محمد رشيد رضا نقلا عن استاذه الامام محمد عبده : « الحق ان المسلمين في الاغلب قد نبذوا الدين ظهريا فلم يبق عندهم منه الا تقاليد وعادات اخذوها بالوراثة عن آبائهم ومعاشريهم » ويأتي هذا القول ختاما لمقطع سبق للمؤلف ان استشهد ببعضه ، في موضوع الربا ، جاء فيه ايضا: « فان سلمنا انهم (المسلمين) تركوا اكل الربا لاجل الدين فهل يقول المشتبهون انهم تركوا الصناعة والتجارة والزراعة لاهل الدين ؟ » (المنار ، عام ١٩٠٦ ، ص ٣٤٥ ــ ٣٤٦) . (المترجم) .

التقليدي للملكية المطلقة ، لم يترك هذه الملكية دون قيود . فلئن كان « الديجست » يعرف الملكية بأنها « حق المرء في استخدام ماله والتمتع بـه والتصرف الكامل به ، على قدر يتفق مع منطق الحق » ، فهو في فقرته الاخيرة يوحي بقيود عامة تقيد الاطلاق ، كما ان قيودا اخرى فرضت على هذا الحق منذ قانون « الالواح الاثني عشر » لمصلحة الجيران ، ثم اخرى لمصلحة المجتمع وغيرها لدواع من الانصاف او الانسانية او الاحسـان . وكانت ملكية الاموال غير المنقولة ترتبط بشروط عديدة : ففي مرحلة انحطاط الامبراطورية كان مالكو الاراضي الزراعية مهددين بخسرانها اذا اهملوا زراعتها ؛ وكان للمـرء ان يستغل منجما اكتشفه ولو خلافا لارادة المالك الذي لا يستحق الا عشر الناتج ، وكان نزع الملكية للمنفعة العامة كثير الحدوث . كما انهم وضعوا نظرية لسوء استعمال الحق ، ففرضوا منذ القرن الاول قيودا هامة على حق ملكية السادة لعبيدهم باسم مصلحة الانسانية . ثم جـاء اللاهوت المسيحي فوضع نظرية عامة لحقوق الانسان وواجباته في ظل الله ، معطيا حق الملكية قيمة نسبية ومشروطة ، متماثلا بذلك الى حد بعيد مع نظريات اللاهوت والفقه الاسلاميين. ونظريات « توما الاكويني » في هذا الصدد شائعة معروفة ، وقد عادت الكنيسة الى الاخذ بها بدءا من عهد البابا ليون الثالث عشر لتدلل على اهتمامها بعلاج المظـالم الاجتماعية التـي كانـت الحركة الاشتراكية تلقي مسؤوليتها على حق الملكية في صيغته المطلقة .

ومفهوم ملكية الارض في الاسلام تاثر اعمق التاثر بظروف الفتح العربي . اذ ان هذا الفتح وضع تحت تصرف المنتصرين مساحات واسعة من الاراضي الصالحة للزراعة ، وكان لا بد من حرثها لتموين بيت المال الذي يديره الخليفة . وكان الغرض الرئيسي من بيت المال في البداية اعادة التوزيع بين اصحاب الحقوق ، بعد اقتطاع جانب من موارده لضرورات الدولة وللمحتاجين ، طبقـا لنصوص القرآن . وفيما بعد كان طبيعيا ان يرتفع تدريجيا مبلغ ما يقتطعه العاهل لحاجاته الخاصة ، ولكن هذا في الوقت نفسـه يزيد الحاجة الى الموارد المنتظمة والمتضخمة ، وهي موارد يأتي جانبها الاكبر – في هذا الطرز من المجتمعات – من الانتاج الزراعي . ومن هنا ، في ظروف مماثلة لظروف الامبراطورية الرومانية ولكن على صعيد اوسع لان قسما كبيرا من الاراضي كان يعتبر اراضي فتوح ، اتسمت الملكية ببعض عدم الاستقرار. على ان بعض المؤلفين بالغوا في تقدير هذه السمة وانساقوا ، بوجه خاص ، الـى التعميم في ما يتصل بمعنى الملكية العقارية ، فقالوا « ان فكرة الملكية في النظرة الاسلامية حميمة الارتباط بفكرة التثمير والحراثة . والمالك يجب ان يثبت جدارته بحق الملكية ... واذا كان الحق المكتسب على الارض لا يفقد بسبب عدم الاستغلال، فهو يزول امام حرث جديد » .

على ان هذه كلها في الواقع نظريات حقوقيين ، ولا حاجة بنا الى الالحاح على مـا يتصف به القانون الديني الاسلامي من طابع نظري . امـا عمليا فقد اختلف التطبيق اوسع الاختلاف تبعا للازمنة والامكنة . والدراسات بشأن هـذه النقطة قليلة جدا ، لذلك كان كل مـا يستطاع قوله بصورة اجمالية هو انه ، اذا كـان

التصرف بالملكية الخاصة قد بدا اقل تمتعا بالاستقرار منه في الغرب ، فما ذلك لان النظرية الحقوقية الاسلامية كانت تسبغ عليه طابعا اكثر ظرفية ، بل بسبب المؤتمرات السياسية واحداث الحرب والغزو والفتوح ، وتغلب الصفة المطلقة على السلطة . ولا يجب ان ننسى ان الملكية ، في ظل النظام الملكي المطلق في فرنسا ، لم تكن هي الاخرى حقا مصونا . « صحيح ان من ننتزع ملكيته لدواعي المنفعة العامة كان يتلقى تعويضا معقولا ؛ ولكن الضريبة ـ وهي الاداة العملية للتطاول على املاك الرعية ـ كان يقدرها الملك على هواه » ، وكان الرعايا رعاياه « جسما وممتلكات » (٢١) .

من هنا نرى ان مفهوم اساءة الاستعمال ـ الذي يعرض حق الملكية للخطر ـ ليس حقا امرا يختص به الفقه الاسلامي ولا كان من دقة التطبيق عمليا في الارض الاسلامية بالقدر الذي يتصوره ـ مثلا ـ « ج. ديتان دو برنيس » في دراسته عن « الاسلام والتنمية الاقتصادية » . اما « ج. اوستروي » فعسف كل العسف ان نقول معه « بعدم تلاؤم الاسلام مع طراز الملكية الفردية الحصرية الذي دفعت اليه الراسمالية الغربية » ؛ ففي هذا خلط بين المثل الاعلى اللاهوتي وبين العلاقات الاجتماعية العملية ، ولو صح الاخذ به لكان في وسعنا القول ، استنادا الى « توما الاكويني » ، ان المسيحية هي الاخرى لا تتلاءم مع الملكية الفردية الحصرية ! فواقع الامر هو انه لا يبدو ابدا ان حق الملكية في الاسلام قد منع ايا كان في اي وقت ، سواء أكان راسماليا مسلما أم غير مسلم ، من انشاء معمل او تثمير مال . يضاف الى هذا ان البلدان الاسلامية المستقلة الرئيسية قد اخذت دون تحوير ، ومنذ القرن التاسع عشر ، بتشريعات عقارية ذات مصدر غربي ، دون ان تلقى في ذلك أية معارضة ، بينما كانت اوروبا تعير النظام العقاري في مستعمراتها وفقا لمصالح المستعمرين ! ان مؤلفينا ، هنا ايضا ، يخلطون بين النظرية او احد وجوه النظرية وبين بنية الواقع العملي ، بينما كانوا قبل قليل ينظرون الى الواقع العملي في الماضي القريب او حتى في قطاع من الحاضر فيرون فيه بنية مستقرة وجدت طوال كل الماضي وستمتد على كل المستقبل في زمرة من المجتمعات .

وصحيح ما يقوله « ج. اوستروي » مؤيدا « آ. بييتر » و « فرنسوا بيرو »، من ان مفهوم الملكية في المجتمع الراسمالي يجنح الى التطور ، والى ان يصبح « وظيفيا » ، والى ان يفقد اطلاقه اخذا بالحاجات الاجتماعية التي يفترض فيه ان يلبيها . فهذا يرجع من جهة الى مطالب المجتمعات الصناعية الحديثة ، ومن جهة أخرى الى قوة الحجة الاشتراكية في الافكار كما في الواقع ، والى منافسة البلدان الاشتراكية في الخارج وقوة ضغط المأجورين في الداخل . وينبغي ان نلاحظ على هامش البحث ان العالم الراسمالي لا يزال برغم ذلك بعيدا عن الوصول الى المفهوم الاشتراكي للملكية ، وان تقاربت بينهما المصطلحات . ولكن من الاغراق في الوهم ان يستند الى المفهوم التقليدي للملكية في السنة والى ما يحيط به من قيود نسبية

٢١ ـ « اوليفيه مارتان » في كتابه : « الموجز في تاريخ الفقه الفرنسي » (باريس ، ١٩٣٨) .

مكان تنشأ فيه العلاقات التي يتسم بها العالم الصناعي . وكلنـا يذكر الهزيمة التي لحقت في روسيا بأولئك الذين كانوا يريدون ، بالطريقة نفسها ، ان يؤسسوا التطور الاجتماعي على تقاليد مماثلة . وهذا بالطبع لا يتنافى مع استطاعة الافادة من هذه العلاقات الجماعية في ظروف معينة وأمكنة معينة ، وبكثير من الاحتياط . وهنـاك آخرون يتحدثون عن روح التضامن في « أمة المسلمين » ، في الجماعة الاسلامية ، مشيرين الى ما تنميه روح الجماعة هذه من قسر وشلل ، ومشيرين بالمقابل الى ما يمكن ان ينتج عنها من قيم ايجابية . يقول « ج. بواريبه » ، في حيطة اكثر مـن سواه : « ان التقدم التقني الاقتصادي يجر معه اضمحلال القيم القديمة وظهـور التعاسات الفردية ... وبعبارة اخرى ، يبدو ان هـذا التقدم يساعد علـى ظهـور انانية مجنونة تجعل الانسان غريبا عن اخيه الانسان ، على صعيد العلاقات بـين الاشخاص . فلو ان الاسلام ــ وهو يتصنع ــ استطاع الحفاظ على جوهر تعـاليم الاخاء والتضامن القرآنية ، لو انـه استطاع ــ على الاقل ــ ان يحتفظ بالفوارق بين مستويات الحياة في نسب مقبولة ، اذن لاعطى العالم درسا مدويا » .

ومثل هذه الآراء نجدها بمقاييس اكثـر تفصيلا لـدى المفكرين المسلمين المحدثين . فالسوري مصطفى السباعي ، احد الاعضاء البارزين في منظمة الاخوان المسلمين ، يخصص لهذه القضية صفحات عديدة من كتابه **« اشتراكية الاسلام »** ، الذائع الانتشار في العالم العربي . وفي رايه المستند الى نظرة غيبية للتاريخ الانساني يلتقي عندها كل هؤلاء العقائديين المتزمتين ، ان الاسلام ، منذ اربعة عشر قرنا ، قد اكتشف المبادىء التي بدات اوروبا الآن فحسب تكتشف قيمتها ، بعد ان اخذت تدرك الكارثة التي قادتها اليها الاسس التي قامت عليها حياتها حتى الآن . واول هذه المبادىء « مبدأ التكافل الاجتماعي » الذي دعا اليه القرآن والسنة .

يقول الدكتور السباعي (٢٣) : « يتضح مما ذكرناه من الآيات ان الله امـر بالتعاون والتكافل على جميع معاني البر والتقوى ، ومـمـا ذكرناه من الاحاديث ان الرسول صلى الله عليه وسلم نص بكل صراحة على قيـام التكافل الاجتماعي بمعناه الشامل الواسع ، وبذلك تكون لـه في اشتراكية الاسلام مظاهر متنوعة » . ثم يعدد هذه المظاهر بعد ذلك « اهمها والزمها لسعادة المجتمع » ، مؤيدة بالاحاديث النبوية : التكافل الادبي ، التكافل العلمي (الا يضن العالم بعلمه على الناس) ، التكافل السياسي ، التكافل الدفاعي ، التكافل الجنائي (في دفع دية القتيل بالتضامن لاوليائه اذا لـم يعرف قاتله) ، التكافل الاخلاقي (المجتمع مسؤول عن صيانة الاخلاق العامة) ، التكافل الاقتصادي ، التكافل العبـادي (فروض الكفـايـة مثلا) ، التكافل الحضاري ، التكافل المعاشي (الزام المجتمع برعاية احوال الفقراء والمعدمين والمرضى وذوي الحاجات ، وان يكفل لهم معيشة كريمة تليق بكرامة الانسان) .

---

٢٣ ــ يجد القارىء النصوص التي استشهدها المؤلف هنـا او اكتفى بتلخيصها نقـلا عـن الدكتور مصطفى السباعي ، في الصفحات ١٩٧ ــ ٢٠٥ من كتاب « اشتراكية الاسلام » (الطبعة الثانية، الدار القومية ، القاهرة) . (المترجم) .

اينتهي من ذلك الى القول بأن المجتمعات الاسلامية تسير نحو بنى اشتراكية او حتى نحو تلك الاشكال المائعة التحديد والتي يدعو اليها الاقتصاديون « المجددون » اشكال الرقابة الاجتماعية على الحياة الاقتصادية . فالفقه المدرسي مات في وعي الجماهير المسلمة مثلما ماتت « المدرسوية » (٢٢) في الغرب . وكل ما يسمح به ايمان الجماهير وولاؤها للدين السلفي وما يمتزج به من مشاعر الوحدة القومية ، هو الاستخدام الشعبي لشعار الاسلام ولحرمة الاسلام كلواء تستظل به اختيارات متفاوتة في مدى حظها من الاشتراكية وصادرة عن ينابيع اخرى .

على ان هذا ، في الواقع ، يصلح ايضا من اجل اي هدف آخر . فهذه « المكيافيلية » التي تغري كثيرا من القادة السياسيين في العالم الاسلامي ، بصرف النظر عن الاعتبارات الاخلاقية ، تصطدم بعائق واحد ، هو ان المسلمين الرجعيين ايضا قادرون على ان يستخدموا الاسلحة التي يقدمها لهم القرآن والسنة ليحاربوا بها الحلول المقترحة . بل انهم في الواقع ، على هذا الصعيد ، في موقف افضل كثيرا من موقف اولئك الذين يؤولون هذين المصدرين نفسهما في الاتجاه التقدمي . اولا ، لان النصوص في مصلحتهم ، ولو قيل العكس ، اذ انها وضعت في عصر آخر لم يكن حق الملكية فيه يلقى معارضة جدية ، ولا كانت الحدود التي تضيق منه تحمل الاهمية الكبرى التي يحاول اعطاؤها لها الآن . وقد تحدثنا عن ذلك في معرض تلخيص النقاش الباكستاني حول الملكية العقارية الكبيرة . وثانيا ــ وهذا اشد خطرا ــ لان المفسرين الرجعيين يستفيدون من كل تراث الماضي ، ومن وزن قرون طويلة من التفسير في الاتجاه السلفي ، ومن الحرمة التي تتمتع بها هذه التفاسير ، ومن عادة الناس ان يربطوا بينها وبين الدين نفسه ، ان يعتبروها جزءا منه ، لاسباب لا علاقة لها حقا بالدين ، واخيرا ، وربما في الدرجة الاولى ، لان طبقة رجال الدين ، الذين يزيد من نفوذهم هذا الولاء الجماعي ــ ولو كان ولاء سطحيا ــ للنظريات التي هم سدنتها ، هي في الغالب (ولا اقول دائما) ميالة الى تأييد التفسير التقليدي السلفي . وهذه العوامل لايمكن التغلب عليها الا بعد اعادة نظر شاملة وجذرية في قضايا الدين . ونحن نرى اية مصاعب يصطدم بها مثل هذا التطور في العالم المسيحي ، أما في العالم الاسلامي فالمصاعب اكبر والتطور ابطأ ، لاسباب متنوعة لا سبيل هنا الى التفصيل فيها .

هذه الملاحظات نفسها تنطبق ايضا على اتجاه الجماعة الى التعاون والتكافل ، هذا الاتجاه الذي يعتبره اولئك المؤلفون وآخرون غيرهم (ولا سيما من المفكرين والسياسيين المسلمين) سمة اخرى لصيقة بالاسلام ملازمة له . فهم هنا ايضا يخلطون بين ظواهر متباينة . فبعضهم يشير الى تقاليدالتعاون في الريف ، وهي تقاليد نعثر على مثلها في كل المجتمعات الريفية على بعدها عن الاسلام ، ودون ان تكون لها علاقة بالدين الاسلامي ، كما انها اختفت او هي في طريق الاختفاء في كل

٢٢ ــ ترجمة لكلمة Scolastique وفقا للاقتراح الذي دعوت اليه في بداية الكتاب . (المترجم).

ثم ينتهي من ذلك الى هذه النتيجة التي يستطيع المرء سماعها في كل الشرق المسلم (وحتى في الغرب) في صيغ متنوعة : « ولهذا كان التكافل الاجتماعي في اشتراكية الاسلام مما تميزت به هذه الاشتراكية الانسانية الاخلاقية عن كل اشتراكية اخرى معروفة اليوم . ولو طبقت في مجتمعنا لكان مجتمعا مثاليا لا يدانيه في رقيه مجتمع آخر » .

وهذا في الحق امر لا شك فيه . ولكن المشكلة هي في ان نعرف السبيل الذي يستطاع به تطبيق هذا المبدأ الرائع، مع ان اكثر من ثلاثة عشر قرنا من الايمان قد تجاهلته الى حد كبير .

ان الامر على عكس ما يحسبه مصطفى السباعي و « ج. استروي » وامثالهما، الناظرون من عليائهم بازدراء الى التاريخ الفعلي . فتلك المبادىء (الموجودة حقا في النصوص) لم يكن لها على هذا التاريخ الا نفس الاثر الضئيل الذي كان لتعاليم اليهودية والمسيحية والبوذية ، وغيرها من الاديان والمذاهب العلمانية التي تحفل بالمبادىء النبيلة .

و « ج. اوستروي » ، بعد « اي. ف. غوتييه » وامثاله ، يظن انه يكتشف بقايا (سلبية) من هذا الاثر في امتثالية المجتمع الاسلامي التقليدي . يقول : « ان المسلم ، في اي زمان واي بلد ، وحتى لو لم تكن هناك عصا ، يحس انه تحت انظار الآخرين . وهذا القسر الصامت ، هذا التأنيب الجماعي ، ذو نجوع خارق للعادة ». ثم يضيف : « فلنذكر مثلا مدى نجاح مقاطعة البضائع الاجنبية ، هذا النجاح الذي لا يستطيع ان يفهمه عقل لاتيني (!) ، ولنذكر الخوف الذي يستشعره المسلمون ـ حتى بعد اقامة طويلة في اوروبا ، يظهرون خلالها امامنا كثيراً من التشكك الديني ـ من ان يخالفوا تعاليم القرآن امام اخوانهم في العقيدة » .

ان قوة القسر الاجتماعي لا تنكر ، لا في المجتمع الاسلامي التقليدي ولا في المجتمعات الاخرى المماثلة في الطراز ، بل حتى في داخل الحركات الايديولوجية . فهذه ليست سمة خاصة بالشرق كما يحسب « اي. ف. غوتييه » ، ولا بالاسلام كما يحسب «ج. اوستروي» . فالعالم الاسلامي عرف التسامح و «الليبرالية» ، بينما قضت فرنسا «اللاتينية» قرونا كان حضور صلاة الاحد فيها اجباريا وكان من الخطر التقصير فيه . وحين اخذت قوى القسر الاجتماعية التقليدية تتراخى في العالم الاسلامي بدات بالحلول محلها مطالب حركة عقائدية في أوج تفتحها، هي القومية. ولما كانت هذه القومية ترجمة للتطلعات الاجتماعية العامة ، التي يضطر المتشككون وفاترو الحماس انفسهم ان يظهروا لها الولاء الكامل ، فقد كان طبيعيا ان تضم الى شعاراتها شعائر الدين الوطني ، الذي يحتقره الغزاة ويحاربونه . فما الذي في هذا الالتزام الشعبي الجماعي لا يفهمه العقل اللاتيني ؟ أي فرنسي ، بين ١٩١٤ و ١٩١٨ ، كان يمكن ان يجازف بالقاء محاضرة يعرب فيها عن اعجابه بالموسيقى الالمانية ؟وهل كان بين فرنسيي الجزائر ، «اللاتينيين» ، من يجرؤ على معارضة المظاهرات التي كانت هذه الجماعة تعبر بها عن احقادها وعن فزعها من ان تفقد امتيازاتها التي كانت تعتبرها جزءا من وجودها ذاته ؟ بل حتى في قلب المجتمع

الفرنسي ، المجتمع اللاتيني «الليبرالي» المتسامح ، كان اعضاء حركة عقائدية كالحزب الشيوعي في ساعات قوته يفرضون على انفسهم تلقائيا ، عن طيب نفس أو ببعض القسر على ذواتهم ، ان يظهروا التزامهم بمثل الحركة في تفاصيل الحياة اليومية .

ودعوات القرآن الى الاخاء والى التعاون بين المسلمين مظاهر طبيعية لكل حركة عقائدية في بداياتها ، لان تلاحم المؤمنين بها شرط ضروري لنجاحها . اما دعوات الحديث فيما بعد ثم الكتابات الدينية في العصر الوسيط فتفسيرها في ما اظن هو انها كانت جهودا يبذلها المفكرون العقائديون لحض ذوي الامتيازات على ان يظهروا في افعالهم بعض التضامن مع المحرومين بوصفهم اعضاء في حركة واحدة. فلقد كان هذا احد الاسس التي يقوم عليها المجتمع بأكمله : اساس الولاء الواثق بعقيدة تهدي الانسان الى ربه وتقيم في الحياة الدنيا اقل المجتمعات سوءا باطاعة التعاليم الالهية . وامتثالية ذوي الامتيازات ، اخلاقيا ودينيا ، انما كانت تعبيرا عن قناعتهم الايديولوجية بأن مكانهم الممتاز في المجتمع كان عن جدارة ، وكان خيرا وعدلا اراده الله . وذلك هو الموقف الطبيعي للمجتمعات التقليدية . اما التعلق الحديث بكل ما يمثل ولاء للاسلام ولقيمه فهو توكيد ذو طابع وطني ، كتعبير عن الولاء للجماعة المغزوة ، المهددة في هويتها . هكذا ، فيما اظن ، يمكن ان نحلل « وحدوية » العالم العربي ، هذه الوحدوية التي يعتقد « جاك بيرك » ان هذا العالم لم يفقدها بفضل « سرعة وتائر تاريخه المعاصر » التي سمحت له بأن يقفز من فوق اجيالنا البورجوازية » : صيغة مبسطة تحجب ما في الدلالات من تحول وقد تدفع الى الاعتقاد بثبات مخادع .

كل هذه المبادىء ، وكل تعابير الولاء تلك ، عجزت عن ان تغير مجرى انضمام العالم الاسلامي للعالم الرأسمالي ، او مجرى نشوء قطاع راسمالي في البلدان الاسلامية . فالممولون المسلمون ثمروا رؤوس اموالهم كما يفعل الممولون المسيحيون. صحيح ان في وسعنا ان نجد ، بين هؤلاء وبين اولئك ، آحادا حملوا العقيدة التي ينتسبون اليها على محمل الجد فحاولوا ان يثنوا بعض قواعد النظام عساهم يلطفون بعض نتائجه غير الانسانية ، ولكن من المستحيل ان نكتشف تحويلا ذا شأن لمجرى النظام العام على المدى الوطني . والاقتصادي الامريكي « آ.ج. ماير » يصيب كل الاصابة حين يقول : « لا يستطيع المرء ، مهما شط به الخيال ، ان يصف جماعات التجار في اية مدينة من مدن الشرق الاوسط بأنها « خاضعة لتوجيه روحي » ، او ان يرى فيها قلاعا محصنة ضد السباق الى الثروة . فالواقع انها لا تختلف عن فئات رجال الاعمال الامريكيين او الانكليز في العصر الماضي في « شيطانيتها » وفي ايمانها « بالداروينية الاجتماعية » (٢٤) . واذا كان التكافل الاسلامي لم يمنع اصحاب الاراضي من ان يمتصوا دماء الفلاحين ، ولا مالكي الابنية من نهب مستاجريهم ، ولا المرابين من انزال الفاقة بالمقترضين منهم ، فليس هناك من سبب

---

٢٤ ــ « آ. ج. ماير » في كتابه : « رأسمالية الشرق الاوسط » .

يدعو الى الاعتقاد بأنه يمنع اصحاب رؤوس الاموال من ان يطبقوا على مأجوريهم قوانين الاستغلال الرأسمالي ، وهي في الغالب اكثر رأفة .

وانها لطوباوية مثالية ان نضع املنا في تلك المبادىء عساها تضيق الفوارق بين الطبقات كما يريد « ج. بواريه » ، او عسانا نبني بها مجتمعا مثاليا كما يريد مصطفى السباعي . فهذه المبادىء لم تمنع تعايش طبقة من المحظوظين ينعمون بترف لم يسمع بمثله مع كتل عريضة من الجماهير غريقة في أبشع الوان الفاقة ، بل هي على العكس قد برقعت هذا التعايش لمصلحة المستفيدين ، وأراحت ضمير الاغنياء بصدقة يحسنون بها على عدد ضئيل من المعدمين فتخفف عنهم بعض اوضار فاقتهم . ولسنا نعرف من سبيل تستطيع به اداء خدمة افضل . فليس في العالم الا سبيل واحد مضمون يتيح للمحرومين في مجتمع ما ان يجبروا الآخرين على احترام حقوقهم كبشر ، وهو في حده الادنى جعلهم شركاء في ممارسة السلطة السياسية ، وفي حده الاقصى الغاء اكثر ما يستطاع من الامتيازات وضمان هذه المكاسب بمؤسسات مناسبة متينة . وفي وسع من يشاء ان يزين هذه المؤسسات بمنمق العبارات من مبادىء الاسلام او المسيحية او اليهودية ، او من تعاليم بوذا أو زينون أو كانط او غيرهم . فان ذلك قد يزيد معنى هذه التعاليم قوة . ولكن التعاليم من دون المؤسسات ليست الا لغوا عبثا وتسترا على مظالم اساسية . وهذا ينطبق حتى على التعاليم الماركسية ، اذا كانت عمليا ستارا للاستغلال والاذلال . ولكن ماركس ، على الاقل ، علّمنا كيف نفهم هذه اللعبة ونهتك أستارها .

اما اتجاه المجتمعات الاسلامية جزئيا نحو الاشتراكية فليست له من صلة بتعاليم الاسلام الا بمقدار ما كانت كل الاديان تعبيرا عن مطالب انسانية اساسية . ولكن هذه المطالب لم تكن تستطيع ان تتحول (جزئيا) الى عمل الا بتجاوز المعضلة الدينية . واهمية الاسلام في تاريخ التحرر الانساني هي بالذات في انه تجاوز جزئيا هذه المعضلة . انه لم يبشر فحسب ، بل اشترع . على ان هذا التشريع ، وقد وضع لجماعة صغيرة ما تزال في حالتها الجنينية ، ولحركة عقائدية وليدة تحولت فورا الى دولة ، كان يكتفي بتنظيم التعاون في قلب هذه الجماعة ، وبضمان قدر ادنى من الحماية لضعفائها والفقراء فيها . وهو بالتالي لم يقم اية مؤسسة تتجاوز الافق الوضعي للقبائل العربية ، او اية مؤسسة تملك ان تمنع او تعيق على الاقل نشوء او استمرار فئات ممتازة او تسد الطريق امام الميل « الطبيعي » لدى هذه الفئات الى تركيز اكبر قدر من السلطة واكبر قدر من الثروات بين ايديها على حساب الآخرين . والتظلمات في العالم الاسلامي في العصر الوسيط لم تستطع الا في قلب شيع قليلة ان تتجاوز هذه الدرجة ، وان تتخيل على الاقل بنية للملكية ليس فيها امتيازات تثبتها المؤسسات . وهذه الشيع اخفقت او خانت برامجها ، وما كان لها في الواقع ان تنتهي الى غير ذلك . ولم يؤد التظلم الى نتيجة الا الهام العقائديين نصائح بالاعتدال يوجهونها الى ذوي الامتيازات ويدعمونها بالنصوص المقدسة ، فلم يأخذ بها هؤلاء ــ وبيدهم القوة المادية ــ الا بقدر ضئيل ، أيا كان مبلغهم من التقوى او من التقية .

ومبادىء الاجهزة التأسيسية القادرة علـى منـع تكوّن الامتيازات وتسلط اصحاب الامتيازات على المجتمع كانت معروفة منذ أمد بعيد في الشرق والغرب على السواء : اشتراك مجموع المواطنين في السلطة السياسية ، وتحكـم هـذه السلطة السياسية الديمقراطية بالمصادر الاقتصادية للامتيازات . ولكن ترجمة هذه المبادىء الى مؤسسات مؤهلة للتطبيق على المجتمعات الواسعة التي كانت الامبراطوريات القديمة نمـاذج اولى لها ، تلك المجتمعات المعقدة ذات الوحدات الاولية المتنوعة والمتخصصة غالبا والموصولة بعضها ببعض بالدولة وبتجارة ناشطة ، هذه الترجمة ـ أقول ـ كان لا بد لها ان تنتظر مفكري اوروبا الحديثة لاعلانها وللبدء بتنظيرهـا التنظير الدقيق : كان لا بد من انتظار الثورة الفرنسية لتحويل نظرية رقابة الجماهير السياسية على السلطة الى تطبيق على نطاق واسع. وكان لا بد من انتظار الاشتراكية الاوروبية الحديثة لتنظير الغاء الامتيازات الاقتصادية في مجتمع على طريق التصنيع، ومن انتظار ثورة اوكتوبر الروسية لمحاولة تطبيق اول لهذا التنظير . ولئن كان الله او المثل الاعلى الانساني قد أعلنا منذ عهد بعيد اصرارهما على هذه الرقابة المزدوجة عنى امتيازات السلطة والثروة ، فلقد كان هذا ذا اهمية ثانوية بالقياس الـى تنظير الاجهزة التأسيسية التي تضمن تحقيقه .

والى هذا العالم الاسلامي ، عالم نهاية القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، المستسلم لتسلط اصحاب الامتيازات اقتصاديا وسياسيا ، الذي اقنعه رجال الدين وتأويلاتهم المتفاوتة القيمة للعقيدة الدينية كما أقنعته التجربة الدهرية القاسية بانه لم يكن في الامكان غير ما كان ، جاءت الثورة الفرنسية وتوابعها تعيد الحياة الـى الفكرة القائلة بأن الدولة الديمقراطية ممكنة وقادرة على الحياة ، وجاءت الثـورة الروسية تعيد الحياة الى الفكرة القائلة بأن قيـام دولة بلا طبقات ممتازة أمر ممكن، مهما بلغ من انحراف الدول التي خلقتها هاتان الثورتان عن مبادئهما الاساسية . وجاء النمو الاقتصادي السريع في البلدان الراسمالية اولا ثم في البلدان الماركسية ، يجعل هذه النماذج شديدة الاغراء لفئات من النخبة كانت تطلب الاستقلال بالتقدم الاقتصادي ، ولجماهير متعطشة الى الحرية والسعادة اكتشفت ان الحرية والسعادة كانتا مـن الممكنات . اي ان النموذج جاء من الخارج ، فلم يكن الاسلام ابدا مسؤولا عن تكوينه . واقصى ما يمكن قبوله هو ان ضعف نمو القطاع الراسمالي وعدم متانة جذوره وحداثة عهده حالت دون نمو تقاليد فردية بالسرعة التي نمت بهـا في المجتمعات الغربية . تلك هي « القفزة من فوق اجيالنا البورجوازية » التي يتحدث عنها « جاك بيرك » . فالطبقة المتعلقة بالاقتصاد الحـر والمستفيدة من حركته كانت جد محدودة العدد ، ولا ريب ان هذا أوهن مـن الصمود الفكري أمـام جـاذبية النموذج الاشتراكي . ولكن هذا لا علاقة لـه بتعاليم الاسلام الخاصة . فان تكن هذه التعاليم استوحيت، فذلك لان الكبرياء الوطنية الطبيعية لدى هذه الشعوب هي التي دفعتها الى ان تبحث فيها بصورة متأخرة عن مبررات وسوابق لاختيارات كانت تتجه اليها دون مقاومة .

والواقع ان مبادىء التكافل الاسلامية ، ومثلها مبادىء المحبة والرحمة فـي

المسيحية والبوذية ، تستطيع ان تفيد في اسباغ صفة القدسية على مجتمع بلا امتيازات اذا امكن قيام هذا المجتمع ، او على الدعوة لخلق هذا المجتمع والدفاع عنه ، ولمكافحة كل امتياز سياسي او اقتصادي . ولكن الذي حدث هو ان هذه المبادىء نفسها غالبا ما كانت حتى الآن عونا لتبرير مجتمعات اقيمت على الامتيازات. وكان لا بد لهذا من ان يوهن قدرتها على التحريك والتعبئة في الاتجاه المطلوب . وهو على اية حال يدل على ان من العبث الاتكال عليها وحدها لتغيير العالم . فالتنظير العلماني لاجهزة مجتمع المساواة لـه الاولوية ، ولا يمكن تحقيقه باللجوء الى التعاليم الدينية والاخلاقية وحدها حتى لو كانت تسبغ الشرعية على هذا المجتمع . تماما كما ان الهتافات لا تكفي للفوز في مباراة لكرة القدم ، مهما كانت دوافعها «المعنوية» او الدينية ، ولا تغني عن الاستعداد لهذه المباراة ، استعدادا لا تدخل فيه الا عوامل تقنية ليس لها مستند من الاخلاق (حسب التشبيه التبسيطي الموفق للرئيس جمال عبد الناصر) . وصحيح ايضا بالطبع ان البحث عن العوامل القادرة على تعبئة الطاقات جوهري هو الآخر ؛ وسأكون آخر من ينكر هذه الحقيقة ، انا الذي جعلت موضوع دراستي قوة العقائد . ولكن نجاح هذه التعبئة لا يمكن ان يتم بالاتكال حصرا على تعاليم عريضة ، قابلة لألف تأويل ؛ وفي ذهن الناس عنها انها تاريخيا جزء من عقائديات تتعارض مع الجهد المطلوب . وعلى اية حال ـ وهذا ما يهمنا هنا بصورة خاصة ـ فان هذه التعاليم لم تلعب حتى الآن اي دور في التوجيه نحو الاشتراكية او نحو اقتصاد الدولة . كما انها لم تلعب اي دور في الحد من دخول الاقتصاد الراسمالي او في توصيفه . ولم يكن هناك طريق اسلامي نحو الراسمالية . ولئن كان ممكنا ان يشهد المستقبل طريقا مغربيا أو جزائريا او مصريا او عربيا او تركيا أو فارسيا نحو الاشتراكية ، فقليل الاحتمال ان تكون الملامح الرئيسية لهذه الطرق مدينة بالكثير للدين الاسلامي .



الفصل السادس

نتائج وتوقعات

بين التضايف والاولوية

من المحتمل ان تبدو النتائج التي يخرج بها القارىء من الصفحات الماضية سلبية الى حد بعيد . وهي بالتأكيد على تناقض مع الافكار الدارجة . فالاسلام دين يلهب الخيال بأصالته الفذة ، العصية على التقليد والمقارنة ؛ ولقد كان له على نفوس اتباعه سلطان بالغ الاسر ؛ فهل يعقل ان يكون نفوذه على حياتهم الاقتصادية ضئيلا الى هذا الحد ؟ الا يتأثر هذا الحكم بفكرة سابقة « معتقدية » لا تبالي الواقع؟ وهل لا يمثل ذلك ،على صعيد البحث ، اختيارا للطريق السهل باستبعاد آراء ومناهج للدراسة يمكن ان تتكشف عن خصوبة ؟

الجواب اني لا ازعم استبعاد اي شيء ، وان القول بأن ظاهرة ما ليست منشأ كل شيء او لم يكن لها تطور مستقل لا يعني ابدا انكار اهميتها البالغة احيانا كما لا يعني الدعوة الى التخلي عن مزيد من الدراسة لها . وانا من جهة اخرى قد درست الوقائع وفي خلفية ذهني اتجاه ضمني أتأثر به ، لا انكر ذلك ابدا وان كنت انكر ان يكون غيري من الباحثين الذي درسوا الموضوع نفسه قد عرضوا له دونما فكرة مسبقة ، ولو كانت مضمرة او لا شعورية . ولكنني حاولت ان اجمع الوقائع الجوهرية المتصلة بالبحث وان اسبر غورها في امانة . وليس في مقدور احد الا يخطىء في اختيار المعلومات او في مناقشتها ، ولكن المرء يستطيع على الاقل ان يبذل اقصى وسعه في الاطلاع وفي صرامة المحاكمة ، وفي عدم التأثر باعتبارات خارجة عن نطاق العلم ، كالرغبة في اثبات رأي ما او كالسعي الى ارضاء الآخرين او الى التألق . والقراء قد يجدون هذا الكتاب غير معقول ، والمتخصصون قد يكتشفون فيه فجوات تنقصها معلومات هامة ، ولكنني حاولت الا يرى فيه أحد كتابا غير امين .

بهذا الالتزام في بحثي ، انتهيت الى القول بأن التضايف بين الاسلام وبين النظام الاقتصادي كان سلبيا بقدر كبير ، على الاقل في ما يتصل بالبنى الاساسية . فتعاليم الاسلام لم تخلق ، مثلا ، ما نراه في مجتمعات اسلامية كثيرة من نزوع الى التجارة ، بل ان قادة الفتوحات الاسلامية كانوا ـ حتى من قبل هدايتهم ـ تجارا ، كما انهم غزوا مجتمعات كانت التجارة فيها جد مزدهرة قبل الفتح . وكذلك لم تكن تعاليم الاسلام عائقا جديا دون الاتجاه الى الراسمالية في القرن الاخير ، ولا هي الآن حقا عقبة دون الاتجاه الى الاشتراكية . واذا كان التجار المسلمون قد جعلوا المجتمعات التي انتشروا فيها تأخذ احيانا بأساليبهم ، فهذا اثر من جماع سلوكهم ، الذي لم يكن امتثالا دقيقا لاوامر دينهم ونواهيه . فالاسلام قد ينظر بعين الرضى الى التاجر ، ولكنه لا يلزم احدا بأن يتعاطى التجارة . ثم ان تعاليم الاسلام لم تخلق فيأي مكان بنية اجتماعية او اقتصادية جديدة بصورة جذرية . والدخول في الاسلام ـ هذا الدخول الذي جاء مقترنا بالفتح ، وباحتواء مجتمعات صغيرة في مجتمع كبير شامل اتخذ من هذا الدين عقيدة له ـ كان في الوقت نفسه غالبا سبيلا الى الاخذ ايضا بالنظام الاقتصادي والاجتماعي الذي يؤلف بنية ذلك المجتمع الاسلامي الكبير ؛ ولكن هذا حدث كلي يصعب الا نرى فيه الا تأثير العقيدة على البنية الاجتماعية والاقتصادية ، وان لعبت عوامل عقائدية في حمل المجتمع الذي كان غير مسلم في البداية على الانضمام الى المجتمع الذي سبقه الى الاسلام . ومن الجلي لكل من يدرس الوقائع دون افكار قبلية انه كان للعوامل الاجتماعية والظرفية المحضة (كالعوامل العسكرية والسياسية) يد في انتشار الاسلام اطول كثيرا من يد الاقتناع العقائدي . ولئن كان تأثير تلك العوامل لا يظهر بمثل هذا الوضوح في انتشار اديان اخرى تعتمد على نشاط تبشيري واسع كالمسيحية والبوذية ، فليس في المستطاع قصب الانسان قطعا مستقلة ، وكل تبدل في القناعات العقائدية وكل تحول من دين الى دين انما يتم **جزئيا** بفعل العوامل الاجتماعية . وهذا من الوضوح الآن بحيث نشأت مدرسة كاملة من علماء الاجتماع الديني الكاثوليكيين تلح على هذه الظاهرة وتدرسها في تفاصيلها . فاذا قيل اني اضيع جهدي في اقتحام ابواب مفتوحة ، فجوابي انه ما تزال هناك كتابات كثيرة لم يتخل اصحابها بعد عن نهج تقطيع الشخصية الانسانية الذي كانت له في الماضي كل السيادة على علم التاريخ والذي قامت في وجهه المدرسة التي انتمي اليها . وهذه الكتابات ، بصورة ضمنية او معلنة ، تناقش الامور كما لو ان كل تحول عقائدي يأتي نتيجة لمحاكمات واعية او بواعث انفعالية، تنحصر حركتها في ما نستطيع ـ تبسيطا ـ ان نسميه الفكر .

اما في الاتجاه الآخر فكان الامر على العكس : كان هناك تأثير بالغ الوضوح ، وان كان ضروريا ان ندرك حدوده وان نفهم طبيعته . فتغيرات البنى الاجتماعية في الجزيرة العربية خلال القرنين السادس والسابع قد دفعت بعض « شرائح » المجتمع العربي الى الاستياء، فجعلتها مهيأة للاصغاء الى دعوة رسول كان فكره متأثرا بتاريخه الشخصي وبالعقائد السابقة التي كان يعرفها وبنفس تلك الظروف الاجتماعية .

وكان انتصار دعوته والحلول الوقتية التي كان يقدمها يرجع الى تلك الظروف والى ما تحلى به من قدرة بالغة على التلاؤم هي مصدر نجاحه وعظمته . ولقد كانت تلك الظروف الاجتماعية هي الحافز الجوهري الذي دفع الى الفتوحات الاسلامية الكبرى ، كما كان الوضع السياسي والاجتماعي في البلدان التي نالها الفتح سببا للانتصار فيه . ثم كان للوضع الاقتصادي والاجتماعي في العالم الاسلامي ، بعد ذلك ، اثره الواضح على بعض تفاصيل المضمون العقائدي ، كتمجيد التجارة مثلا والاشادة بالتجار .

ولكنها ستكون خطة غير معقولة في كثير من الاحوال ، ومجردة من المعنى في احوال اخرى ، ان نربط بين نقاط معينة من المضمون العقائدي وبين عناصر تناظرها في النظام الاقتصادي . مثل هذه الخطة اجتذبت عددا من الماركسيين فأدت في أفضل الاحوال الى نتائج قد تؤثر ولكنها غير قابلة للاثبات ، وكانت عن حق هدفا لهجوم متكرر ، آخر من حمل لواءه الصديق المأسوف عليه ، فيلسوف «البنيوية الكلية » (١١) الشاب « لوسيان سيباغ » الذي قاده تمسكه المشروع بضرورة التمحيص الدقيق في مثل هذه الاستنتاجات الى الابتعاد بنفسه عن كل الاتجاه الماركسي . وكان المثال الذي قدمه ، كنموذج على افتقار الاسلوب الى المعنى ، تضايفا قال به « روجيه غارودي » بين تسلسل مراتب الملائكة والكائنات الخارقة للطبيعة في السماء كما يراه اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى من جهة ، وبين هرمية المجتمع الاقطاعي من جهة اخرى . صحيح ان فكرة هذا التضايف لا تستحق الاستبعاد بكليتها ، وانها قد تجد ما يدعمها في بعض الافتراضات ، ولكن اساليب من هذا النوع تعجز عن ايضاح اثر النظام الاقتصادي والاجتماعي على العقيدة . فليس في وسعنا إن نستنبط من هذا النظام بصورة مباشرة وآلية عناصر اركان العقيدة كالقضاء والقدر او اليوم الآخر ولا من شعائرها كالحج او كالصلاة . بل ان

---

١ _ Panstructuralisme ، و « البنيوية » مدرسة حديثة متزايدة الانصار بين علماء الاجتماع وعلماء الالسنة وعلماء السلالات البشرية ، كانت _ بين روافد اخرى _ وراء نظرية « المماثلة » التي تقوم عليها «السبرانية»(Cybernetique)وتطبيقاتها على صعيد العقول الالكترونية ، كما يعتبرها بعضهم طريقا الى فهم العالم أصح واكثر تقدما من « المادية الجدلية » لانطباقها على احدث مكتشفات الفيزياء النووية . وهي تقوم في (تلخيص بالغ القصور) على ان الجوهري في كل بنية ليس الجزئيات المقومة لها بل العلاقات الدائمة التحول بين هذه الجزئيات ، وان هذه الجزئيات، اشكال وليست جواهر . والذين يتوسعون في هذا المبدأ عن طريق « المماثلة » Analogie فيحاولون الانتقال به من ادنى الى اعلى ومن الطبيعة الى الانسان والمجتمع (كما فعلت الماركسية من قبل بتطبيق جدل الطبيعة على التاريخ) جاعلين الكون كله بنية كبيرة اساسها بنية العقل البشري نفسه ، هم اصحاب مدرسة « البنيوية الكلية » . ولقد انطلقت « البنيوية » من حالة خاصة هي علم اللغات ، ولذلك تستخدم كثيرا من مصطلحاتها المستمدة من تقنيات التخاطب والمواصلات والاذاعة . وقد اجزت لنفسي هذا الشرح والاطالة فيه لان المؤلف يناقش بعض جوانبه في ما يلي من هذا الفصل ويستخدم بعض مصطلحاته ، ومنها هنا : « الاشارة » Signe ، « الجفر » (بدلا من « الشيفرة » وجمعه اجفار) Code ، الماكثة (او الشاشة) Ecran ، « الدلالة » Signification، «علم الدلالات » Semiologie ، الى الخ ... (المترجم) .

من المؤكد ان لمضمون العقيدة درجة عالية من الاستقلال الذاتي ، ولكن الصورة التي يتم عليها تخيل هذا المضمون وتأويله ومنحه الحياة وتعبئته وعيشه هي التي تتأثر الى أقصى الحدود بتموجات الاساس الاجتماعي . اي ان « العقيدة في ذاتها » تتجلى عبر سلسلة من « عقائد للمجتمع » في تحول مستمر .

وفي الحالة الخاصة التي ندرسها هنا ، حالة الاسلام ، نستطيع ان نرى بوضوح ، اذا نحن نظرنا الى الجماعة الاسلامية في كتلتها الرئيسية ، ان جوهر اركان العقيدة وشعائر العبادة الذي يؤلف قلب الدين الاسلامي لم يتغير ـ او لم يتغير تقريبا ـ منذ نشاته . اما تطور تأويله اللاهوتي في العصر الوسيط فواضح التأثر على الاخص بالفلسفة الاغريقية . فأفكار علماء الكلام والفلاسفة والصوفيين كانت تدور حول مضامين ابرزها القرآن ، ولكن هذه الافكار كانت متأثرة بالفكر اليوناني ، وبالفكر الهندي بعض الشيء ، وبمصادر فكرية اخرى . وصحيح انهم كانوا يدرسون القضايا الابدية الكبرى ، المتعلقة بموضع الانسان من العالم ، تبعا لما لفكرهم من اتجاهات خاصة ، ولكن من الجلي ان هذه القضايا كانت تطرح ايضا ـ جزئيا ـ في حدود يفرضها الوضع الخاص للانسان في ذلك المجتمع الاسلامي الوسيط ، وان اتجاهات فكرهم كانت قد تشكلت في نفس تلك البيئة . كذلك كانت تلك القضايا تشمل مسائل بالغة العمومية تطرح نفسها على الانسان في كل زمان ومكان ، فهي نفس المسائل التي تشغلنا نحن ، كما تشمل مسائل اخرى هي تلك التي شغل بها اليونانيون والتي سقطت بانتهاء حقبة تاريخية معينة . وكل هذه المسائل كانوا يعالجونها بالاداة الذهنية لعصرهم ، كما تكونت تاريخيا . ولقد حاولت ان اشرح منذ زمن ، وبصورة بالغة الايجاز في معرض الحديث عن ابن سينا ، كيف يمكن لاشكال فلسفي ديني ان يطرح نفسه على هذه الاسس . ولكن فاعلية العقل المحض لا تستطيع ان تفسر كل شيء كما يزعم مثلا « هنري كوربان » (٢) » ، والخيارات الايديولوجية لم تكن فكرية فحسب بل هي اتخذت ايضا خلال صراع حامي الوطيس ، بين قوى قريبة من التكافؤ ، صراعا عنيفا وغير عنيف بين احزاب سياسية واتجاهات فلسفية ، صراعا عبّر عن نفسه بوفرة مدهشة مما يسمى الشيع الاسلامية . ولا يبدو ان هذا المخاض المعقد يسمح بالقول بمثل تلك التضايفات القاصرة التي تلهى بها الماركسيون السطحيون ، كما تلهى بها خصومهم لانها يسيرة الهدم . هذا مع ان من الواضح ان الاسلام كما كان مفهوما في القرن العاشر ليس بالضبط اسلام القرآن وان اسلام القرن الثامن عشر ليس اسلام القرن العاشر ، وان هذا كله ليس مقطوع الصلة بالتطور الاجتماعي . اما في المرحلة المعاصرة ، التي نستطيع معرفتها بمزيد من التفاصيل ، والتي شهدت ايضا تحولات اجتماعية اكثر جذرية وسعة ، فالوقائع جلية صارخة . فلئن كان جوهر العقيدة والعبادة الذي أشرنا اليه لم يتغير ، او لم يتغير الا قليلا ، فواضح ان الظروف الحديثة قد غيرت كثيرا من الصورة التي تفهمه بها جمهرة المسلمين وتفسره وتعيشه . فهناك مضامين

---

٢ ـ في كتابه : تاريخ الفلسفة الاسلامية (باريس ، ١٩٦٤) ،

ثانوية قد امتد اليها الجدل او فسرت بصورة جديدة مغايرة ، وهناك شعائر اهملت أو حولت او اصبح يكتفى ببعضها ، الخ ...

فلاسفة « البنيوية الكلية » اذن على حق في القول بأنه ليس هناك من تضايف، نقطة في نظير نقطة . وتطلعهم الى محاولة تحليلات بنيوية ، قد يصبح من الممكن صوغها في اشكال رياضية ، لمختلف انظمة العلاقات التي تشترك في تكوين الحياة الاجتماعية (دون ان تكون مجموعا لها ، كما يقول « هنري لوفيفر » عن حق) هو مشروع جدير بالاهتمام يمكن ان يساعد كثيرا على فهم هذه الحياة الاجتماعية . ولكن مصادرتهم (العملية) القائلة بأن هناك تكافؤا بين تلك الانظمة ، وتصورهم هذه الانظمة على نموذج اللغة ، امران لا يمكن قبولهما . وكذلك ليس صحيحا ان كل حكم بشأن الاولويات ينبغي ان يؤجل الى ما بعد استكمال ذلك الصوغ الرياضي للتحليلات .

صحيح ان معرفتنا بدخائل آلية المجتمع البشري غير كافية دون ريب ، وان من الممكن ومن الواجب تحسينها ، ولكن التجربة التي كدسها لدينا تاريخ المجتمعات المعروف تسمح بافتراضات يمكن اختبار صحتها الاجمالية سواء بتعميق دراسة التاريخ الماضي او بمجرى التاريخ الحاضر أو بالتحليل الاجتماعي للتاريخ المقارن . والافتراضات التي قال بها ماركس ، على اساس التجربة التاريخية المتكدسة حتى ايامه ، قد دعمتها في ما يبدو لي الدراسات التالية لها ، واخطاء الصياغة (التي يجب الاعتراف بانها كانت جسيمة) التي وقع فيها اكثر الماركسيين كما وقع فيها ماركس نفسه ، ليست اسبابا كافية لدحضها .

فالعلاقات التي تؤلف بنية الانتاج وتوزيع المنتجات لا تزال تبدو الآن ، كما كانت في ايام ماركس ، ذات اهمية رئيسية في كل المجتمعات المعروفة . يقول « لوسيان سيباغ » في جراة ، ملخصا آراء فلاسفة « البنيوية الكلية » المعاصرين وغيرهم حول هذه النقطة : « العلاقات الاقتصادية ، تماما كالنظريات ، من نتاج الفكر » . وهذا صحيح ، لان كل فاعلية بشرية تمر بالفكر البشري ؛ ولكن العلاقات الاقتصادية الاساسية تؤلف بنية المهمة الرئيسية لكل مجتمع . ولئن كانت تؤلف نظاما ، ولكنها ليست لغة للتخاطب ، وبالتالي لا يحتمل ان تتكشف بنية هذا النظام عن تماثل اساسي مع بنية اللغة . فالمجتمع لايبنى حول « دلالات » ، بل حول مهمات جوهرية لا يستطيع بغيرها الاستمرار والبقاء . المجتمع ، كالفرد ، يسعى بالدرجة الاولى الى البقاء ، الى ادامة وجوده (اكثر منه الى ادامة هويته) . وهو بعد ذلك يحاول (وهذا يمكن ان نسميه المهمات الجوهرية الثانوية) ان يرفع الى اقصى حد (بالمنافسة واحيانا بالقتال) المنافع التي يتمتع بها اعضاؤه ، ولا سيما اعضاؤه ذوو الامتيازات حين يكون مجتمعا ذا مراتب متسلسلة . والعلاقات المنظمة حول هذه المهمات (لا وعي هذه العلاقات ولا تنظيرها) تؤثر بانعكاسها على كل الحياة الاجتماعية. وكل اشكال الروابط والوعي الاخرى لا بد لها ان توائم نفسها مع هذه العلاقات ، بينما العكس غير صحيح . فتنظيم المجتمع ووعيه يجب على الاقل الا يعيقا المهمات الجوهرية الاولية ، بل في الغالب ايضا الا يعيقا المهمات الجوهرية الثانوية . وهذا

يتم بعملية ليس فيها شيء من التجريد ، عملية تتألف من سلسلة ضغوط متنوعة تقوم بها « طبيعة الاشياء » فتنزع الى حذف اشكال التنظيم والوعي التي قد يتأدى بها تطورها المستقل الى ان تصبح عائقا امام اكتمال تلك المهمات . هذا بينما «تنزع» عملية مماثلة ، بصورة ، « طبيعية » ، الى فرض اشكال اخرى من التنظيم او الوعي مواتية لتلك المهمات الجوهرية ، ولا سيما المهمات الجوهرية الاولية ، وان كان ذلك لا يتم دون صعاب ، ودون معارك وجرحى ، ودون توتر بين ارادة فئات المجتمع المختلفة في ان تستمر وان تستزيد منافع خاصة وبين حاجة المجتمع الشامل الى مثل ذلك على نطاقه الكلي .

اما في ما يتصل بالعقيدة ، التي تهمنا هنا بصورة خاصة ، فعلاقات الانتاج لها الاولوية لمجرد كونها تؤلف بنية الوظيفة الاولى للمجتمع ، بينما العقائد ـ سواء كانت دينا او فلسفة ـ تتفكر في الانتاج وفي اعادة الانتاج ، وفي بنيتيهما ، وفي المجتمع ، وفي اشياء اخرى كثيرة . وهذا التفكر في العالم الانساني والاجتماعي والطبيعي ينبني دون ريب ، ينتظم في بنية ، وفق « اجفار » تستحق دراستها منا كل الاهتمام . وصحيح ايضا ان هناك دائما عدة اجفار ، متوفرة او ممكنة ، وان نمط وضع ما لا يسمح دائما بالتنبؤ بالجفر المستخدم ولا بكامل طريقة استخدامه . ولكن من غير المعقول ، في الوقت نفسه ، ان نحسب ان دراسة الجفر تغني عن دراسة النص « المجفور » وتقوم مقامها وتجعلها نفلا بلا طائل ، كما تزعم الآن مدرسة تحاول ان تقنع بذلك جمهورا تغريه الطرافة . فعلى المجتمع ان يعيش وان يقوم بوظيفته قبل ان يكون ذا دلالة ، ومقتضيات الوظيفة لا تستطيع الخنوع لمقتضيات الدلالة إلا استثناء وبصورة عارضة . وكذلك يصعب الاعتقاد بأن العاكسات التي تمر خلالها الرسالة المجفورة هي من الكثافة وانعدام الشفوف بحيث لا يظهر من خلالها أي شيء عن الوضع الذي تترجمه الرسالة .

المشكلة في جوهرها ليست اذن مشكلة تضايف بين انظمة الروابط المختلفة ، ولكنها مشكلة فعل هذه الانظمة بعضها ببعض وتأثيرها بعضها على بعض . صحيح انه جدير بأقصى الاهتمام ان نقارن بين الاجفار التي تنتظم وفقا لها الفاعليات الانسانية المختلفة والتي بفضلها تكتسب صيغ انجاز هذه الفاعليات قيمة ذات دلالة . بل لعلنا نصل من هذا الى اعادة تكوين الخيال الجماعي لمجتمع ما (كما يقول «رينه بارث») ، او نصل الى اوسع ، الى علم عام للدلائل والى نظرية لبنية العقل البشري ستكون ذات فائدة كبرى لعلم التاريخ الطبيعي للانسان . ولكن ، أذا كان التحليل البنيوي امرا بالغ النفع ، فان النظرة البنيوية الكلية الى المجتمع ، كمجموعة انظمة قابلة مثاليا للاستنباط من بنية الفكر الانساني تلك ، امر يجب ان نحاربه بكل قوة . فالفكر الانساني لا يفرض قانونه ، بل يعرضه على معطى ذي مقاومة . وليس هناك تعايش بين « انسان يأكل » و « انسان يلبس » و « انسان ينتج » و « انسان يفكر » ، تتم كل من فاعلياتهم هذه وفقا لقواعد اجفار متساوية الشكل ، بل انه انسان واحد يقوم هو نفسه بهذا كله . وفي هذا الانسان الكلي لا يمكن لهذا الفاعليات المختلفة التي يقوم بها شخص واحد الا يكون لبعضها اثر على

بعض . فالانسان المفكر يفكر ايضا بوصفه انسانا ينتج (بهذه الصورة او تلك ، وفي هذا المكان او سواه) .

والعكس صحيح بالطبع : « الانسان المنتج » هو ايضا « انسان مفكر » ، وفكره يؤثر على الطريقة التي بها ينخرط في الانتاج . ولكن هذا الفكر لا يستطيع ، الا بصعوبة وفي حالات نادرة ، وفي ظروف مواتية ، وبالاخذ بقواعد عمل دقيقة دائمة الخضوع لمعطى طبيعي واجتماعي ليس للفكر عليه من سلطان مباشر وفي المدى القصير ، ان يغير من علاقات الانتاج هذا بينما علامات الانتاج الدائمة الحضور تضغط بثقلها بصورة مستمرة على العقيدة ، ضغطا يزداد قوة بحكم وقوعه خارج منطقة الوعي . فاذا اردنا ان نستلهم هنا نموذج اللغة ، كما يفعل دعاة البنيوية الكلية (وهم يكثرون من ذلك بقدر ما يتضاءل علمهم باللغة) ففي وسعنا ان نقارن (في كثير من الحيطة) بين آثار تحولات الانتاج وآثار التحولات الصوتية غير الواعية، التي يقول « فردينان دو سوسور » ان اثرها « غير محدود وغير قابل للحساب ، بمعنى اننا لا نستطيع التنبؤ أين ستقف » ، وانها تنتج « خللا عميقا في الجهاز النحوي » . هذا مع العلم ان تحولات « الجهاز النحوي » لا تحدث بذاتها ، حين تنقلب الآية ، أي تغير في البنية الصوتية ، الا في حالات نادرة جدا وثانوية . ولي عودة الى هذه المماثلة .

كل هذا بالطبع لا يغير شيئا من اهمية الوعي ، ولا من سموّه في معنى ، ولا من قيمته الفذة ، بل ولا من سلامة عملياته . تماما كما ان تطورا صوتيا قد يكون ادى الى تكوين بنية نحوية ، فنستطيع الحكم عليها ـ مع ذلك ـ بصورة مستقلة كل الاستقلال عن العلل التي أدت الى ظهورها : نحكم عليها تبعا لمردودها ، ولطواعيتها لضرورات الاتصال والتفاهم في مرحلة معينة ، بل ولقيمتها الجمالية . ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا ليس مثلا هل الدين أهم للفرد او للمجتمع من الاقتصاد . فالايمان قد يدفع بالكاهن البوذي مثلا الى ان يقتل نفسه ، فيهدم شبكة العلاقات « الفيزيولوجية » المعقدة التي كانت تؤلف حياته ، ويمزق شبكة العلاقات الاجتماعية التي لا تقل تعقيدا والتي كانت تحكم تلك الحياة ، فلا يمنع ذلك ان يكون قد خضع لتأثير كل من الشبكتين حتى وهو يهدمها . السؤال هنا هو ان نعرف ما هو العنصر الفاعل في التطور الاجتماعي وفي تاريخ البشر ، وكيف يتم هذا الفعل .

وهذا السؤال ذو اهمية اولية في مجالات عديدة ، احدها العمل السياسي . ولهذا ، اذا وجدت بين ايدينا معطيات تتيح لنا ـ ولو بصورة اجمالية وتقريبية ـ ان نقترب من الجواب عليه ، فليس من المشروع ان نترك الحبل على غاربه للتجربة والخطأ ، وان نجعل توجيه العمل ينتظر حتى تجتمع لنا في بطء معرفة مفصلة بالجزئيات الاكثر رهافة (والاقل اثرا على الاغلب) في الجهاز الاجتماعي . ان هذا استسلام مخجل امام اللاوعي وامام العوامل الاكثر اذى بحياة المجتمعات . وانه لامر بالغ الاهمية أن ندرك وان نعلن قبل كل شيء اننا لا نستطيع تغيير المجتمعات بالعمل **فقط** على تغيير وعيها ، كما اننا نستطيع تغييرها **على هوانا** . فالمجتمع كالطبيعة ، لا تملك قيادهُ الا بالانقياد اليه . ولكي نغير المجتمعات يجب ان نؤثر على

القوى الاجتماعية الكامنة فيها ، ويجب ان نخلق المؤسسات التي تعطي بعض هذه القوى القدرة على التأثير ، وان نعد العناصر التي ستوجه حركة الجهاز الجديدة ، وكل هذا مع الانقياد لقسر المعطى الطبيعي والاجتماعي كيما نكون أكثر قدرة على التحكم فيه . اما الباقي فلغو وثرثرة ، وفي افضل احواله أدب جميل . ان الرسول ايصرخ في الصحراء ، فلا ينقلب صوته قوة الا متى التقى برجال مستعدين للاصغاء الى رسالته وللاخذ بما يوجههم اليه من عمل . فأعدوا اذن الطريق الى الرب ، مهدوا الدروب اليه !



أوهام وأباطيل

كثير من المؤلفين ، وبعضهم على قدر كبير من الذكاء مثل « ريمون آرون » ، يعلنون انهم لا يرون فائدة ذات شأن في اصدار حكم عام على الاولويات ذات المدى الطويل (اولويات «التحليل الاخير») كالحكم الذي حاولت صياغته في الفقرة السابقة من هذا الفصل والذي كان هذا الكتاب محاولة للبرهان عليه انطلاقا من حالة محسوسة . وفي رأيهم ان تشابك العلاقات الذي يواجهه ـ عمليا ـ المؤرخ او عالم الاجتماع ورجل السياسة ، لن تفيد ابدا في حل عقدته مثل هذه التأملات العريضة العامة .

هذه الطريقة في التفكير منتشرة الى اقصى الحدود ، وقد كان لتعميمات التبسيط المعتقدي التي وقع فيها كثير من الماركسيين يد طولى في ذيوعها . على انها لا تبدو لي ابدا نظرة محقة . واللاأدريّة الجذرية التي تقول بها ضمنا (تماما كاللاادرية المنهجية لدى دعاة البنيوية الكلية) تحول دون معرفة طبيعة حركة الواقع كما تحول دون جهد التحكم العملي بهذا الواقع .

هذه اللاأدرية تطرح نفسها في صورتين اساسيتين : الاشادة بدور «الانسان» ، وتمجيد القيمة الرفيعة للافكار او للوعي تمجيدا يمهد الطريق للقول (دون اية لاأدرية هذه المرة) بأولوية تلك الافكار . وفي الحالتين يحدث هذا التمجيد اثره البالغ الاغراء على « الرومانسية » الغافية في اعماق قلب كل انسان . كما ان لهذا الموقف مزايا محسوسة ، فردية وعملية ، بما يوحي به للقارىء من عمق الكاتب وفهمه المتسامح المتعدد الجوانب ، وباليسر الذي يتيح به ملء صفحات انشائية براقة مع تفادي اتخاذ مواقف صريحة محرجة في الوقت نفسه . فلا عجب اذن ان نرى لهذه اللاادرية كثيرا من الانصار ، حتى ولو لم ندخل في الحساب العوامل الطبقية ، التي جعل لها بعض الماركسيين في هذا المجال اهمية ليست لها . على أني اريد ان انعم هنا النظر بعض الشيء في هذه الافكار ، متوجها الى القارىء الجدي . ذلك لاننا في الواقع احرار في ان نختلف . فقد يكون هناك مثلا من يفضلون شاعرية الحلم على التحليل البارد للواقع . اما انا فليسمح لي على الاقل بالاختيار المقابل ، وبأن احتفظ للمتعة الشعرية ، كمتعة شخصية ، بمهمات اخرى غير استكشاف نوابض التاريخ

البشري ولذلك لا احرص على ان يتابعني هنــا الا اولئك الذين اتخذوا هذا الخيار نفسـه ، ولو بصورة موقتة .

الانسان صانع التاريخ ، لا ريب في ذلك . ونحن نراه يصنعه على طريقتين : فهناك الرجال العظام ، الذين يقلبون الاطر القائمة ويبدون كأنما يُخضعون لارادتهم الجماعات والدول والمجتمعات. وفي الجانب الآخر هناك الجماعات، الكتل الجماهيرية التي تضغط دائما بثقل عواطفها وتطلعاتها على الاحداث .

والدور التاريخي للماركسية هو في انها اظهرت الحدود التي يفرضها ، على عمل الرجال العظام ، الوسط الاجتماعي الذي يحيون فيه . وهي قد غالت في ذلك على الاغلب ، وكانت قوالب الصيغ الحادة التبسيطية ـ كمـا يحدث في العادة ـ هي الاكثر ذيوعا على صعيد انتشار الافكار . وفي الوقت ذاته كانت هي التي لفتت الانظار اكثر من سواها وهي التي أعلنت عليها الحروب . ومع ذلك ، من اليسير ان نرى ان مبادىء علم الاجتماع الماركسي لم تكن تقسر ابدا على هذه التبسيطات العامية ، وان اساتذة الماركسية ـ في كتبهم التاريخية الوصفية والتحليلية ـ كانوا يظهرون كثيرا من الحرص على ابراز الدقائق والفوارق . ولقد كـان « سارتر » منذ عهد قريب يقدم البرهان على ضرورة تعايش التفسير النفسي للفرد والتفسير الاجتماعي على صعيد التاريخ ، ومع ذلك فان هذه الضرورة لم تكن موضع شك في اي حين لدى الماركسيين الاذكياء . ونحن لا نستطيع ان نفهم انسانا ما اذا صرفنا النظر عن مزاجه الخاص وعن استعداداته « الفيزيولوجية » والنفسية الشخصية وعن تاريخه الفردي ، الذي يعني ضمنـا روابطه بأسرته وبالوسط الصغير الذي نشأ ونما فيه . وطبيعي ان استخدام المناهج الاكثر حداثة للقيام بهذا التحليل (اذا كانت علميا سليمة) ليس مقبولا فحسب بل هو ضرورة . ولكننا في الوقت نفسه لا نستطيع ان نتجاهل ان هذا الانسان، مهما بلغ من عظمته ، يعمل في اطر معينة ، موجودة قبله ، وان أفكاره ليست الا صياغة شخصية ـ ذات فوارق بالغة الاهمية احيانا ـ لافكار وسطه وعصره ، وان المشكلات التي يسعى الى حلها هي تلك التي تطرحها عليه ظروف زمانه . وهو بعد لا يستطيع ان يعمل وان يؤثر الا اذا عثر على فئات لا بأس بحجمها تتقبل افكاره وترتضي قيادته ، اي تعترف لتلك الافكار وهذه القيادة بأثر ايجابي ذي قيمة في اتجاه ما يعنيها هي من شواغل . ويجب ان يكون الدور الذي اعده لـه تاريخه الشخصي ممكن القبول ومقبولا لدى الفئات التـي يطرحه عليها . فالتاريخ سباق دائم بين شخصيات تبحث عن دور ، ولكنه ايضا انتقاء مستمر تمارسه الفئات الاجتماعية والاحداث بين الادوار التي تعرض عليها . فعلى جسر «اركول» كانت حياة «بونابرت» معلقة على كفاءة بضعة جنود نمساويين مغمورين في اصابة الهدف ، بينما مات «هوش» (٣) مريضا ، وكانت سمعته المحترمة بين الناس أهلا ـ لو طال به العمر ـ لتغيير اقدار كثيرة . هذا عـن الاحداث ، التي

---

٣٠ ـ كان « لازار هوش » من ابرز جنرالات الثورة الفرنسية ومن اكثر وجوهها نقاء وبعدا عـن الفردية . ولكنه ـ او لذلك ـ كان سيء الحظ ، ومات في شرخ شبابه (١٧٦٨ ـ ١٧٩٨) . (المترجم).

تستطيع القناعة الصوفية وحدها ـ دون حاجة الى برهان مستحيل ـ ان ترى يد الله ، او تدبير قوة خارقة لا يكلف الناس شيئا ان يطلقوا عليهـا الاسم الذي يرضي نزعاتهم ، حتى ولو كانت مادية . ولكن «بونابرت» كـان ايضا يقدم للنـاس افكارا واهدافا وبرنامج عمل ضمنيا او صريحا ، وكان هذا الذي يقدمه يجعله مقبولا لدى الناس ، ويجعل المجتمع الفرنسي يرحب به . بل لقد كان هو نفسه مدركا هذه الحقيقة كل الادراك فَغيَّر من نفسه ليتلاءم معها . ولو انه ظل مخلصا للآراء التي جعلت «روبسبيير» يعجب به لكان اقصى ما ناله مجدا حزينا كمجد «بابوف» واثرا بعد وفاته كأثره . واذا كان « بونابرت » هو الذي نجا من الموت وفـاز بأكليل النصر، لا «هوش» مثلا ، فليس هناك ريب في ان هذا قد غيَّر كثيرا من الامور . وليس ابدا بالامر المؤكد ، كما كان بعض الماركسيين يعتقدون ان البورجوازية الفرنسية كانت ستستطيع العثور على «بونابرت» آخر . وبالمقـابل فان بعض البنى الاساسية لا يستطيع ان يغيرها رجل ، مهما بلغ من عظمته . ليس هذا لان هناك قدرا لا سبيل الى رده ينفذه تاريخ تضفى عليه صفة الالوهية ، كمـا يحاول الفكر الغيبي ان يفسر الامور وهو في اندفاعه الابدي خارج حدوده ، بل الامر اقل شاعرية ، وهو ان البنى القائمة بثقلها على الاشخاص والوقائع بألف حدث وحدث من الاحداث الصغيرة اليومية ، وهذه الضغوط تسمح ببعض الافعال وتحول دون اخرى . وزمام الرجل العظيم اطول كثيرا من زمام الآخرين ، ولكنه يختنق به اذا جره اكثر مما يجب .

والنقاش حول دور الرجال العظام لم يعد الآن عـادة سـائرة . الآن نرى خصومهم يتحدثون غالبا ، وببعض الغوغائية ، عـن « الانسان » ، موسعين هذا المصطلح بحيث يضم نفسية شرائح المجتمع وفئاته وطوائفه وجماعاته . ولما كانت هذه الفئات على قدر لا متناه من الوان الميول النفسانية التي يمكن مراقبتها ، ومن لطائف الفوارق الصغيرة الدقيقة التي يمكن اكتشـافها فيها ، فان هذا يسمح لبعض المؤلفين ان يعملوا دقة ملاحظتهم وموهبتهم الادبية لينقلوا الى قرائهم فهمهم الصميمي لتلك العقليات في تنوعها المستطرف ، بينما يستطيع آخرون ـ على عكس ذلك ـ ان يطبقوا على دراستهم تقنيات معقدة في التقدير والقيـاس ، تسبغ عليهـا رهافتها وصورتها الرياضية صفة « علمية » الى أبعد الحدود . وكل هذا ليس ابدا نفلا ولا لغوا . ولكن المرحلة الوصفية في البحث ، أيا كان مدى اهميتها ، وايا كان مبلـغ استعذاب القارىء لها في صورتها الادبية ، بل مبلغ نفعها في التفاهم الانساني بـين الشعوب ، وايا كان رضى القارىء الجدي عنها في لبوسها «العلمي» ، مرحلة يجب ويمكن ان تتجاوز . فالعقليات الجمـاعية انمـا هي محصلات . انها المظهر الذي تتبدى عليه كـل القوى العامة والخاصة التي تصوغ الانسان ، فهي قسمات عامة صالحة لكل الجنس البشري ، وقسمات اجتماعية مـا دام الامر هنا لم يعد أمر افراد بل أمر فئات محددة اجتماعيا . والمحصلة تتغير بمجرد ان يتبدل احـد مقوماتها . وبالتالي ليس هناك مـا هو اكثر اذى من ان ننظر الى هذه العقليات وكأنها معطيات مستقلة ، ذات ديمومة نسبية . والمؤلفون الذين اعنيهم هنـا لا

يتورطون جميعا في هذا الاسلوب من احتياز الوقائع ، ولكن اتجاه بحوثهم يوحي (على الاقل) بوجهة النظر هذه .

هل يكون الاستنتاج العملي اذن ان كل تغيير اجتماعي ينبغي ان يسبقه تبديل في هذه العقبات ؟ هذا ما يثير لدى الماركسيين كثيرا من الرضى ، وما ينساق اليه الناس مدفوعين بقوة لا تقاوم . ولكن ، اذا كان صحيحا ان بعض التغيير الجدي في هذه العقليات يمكن ان يتحقق عن طريق تدخلات مباشرة من النوع النفسي ، كالتربية ، فان كل التجربة التاريخية تدلنا على انه لا سبيل الى تغيير جذري فيها الا بالتأثير على العناصر الاجتماعية المقومة لهذه الاستعدادات النفسية . ومن المؤكد ان الوضع الاجتماعي لا يتغير ابدا تغيرا كليا ، لان بعض العوامل العامة تظل فاعلة باستمرار ، بحيث لا يمكن الوصول الى تبديل كلي في العقليات ؛ ولكن بعض التغييرات الاجتماعية ، البالغة الحدة في الاغلب ، تحدث تحولات اساسية اعمق كثيرا مما تنجح في احداثه عقود وقرون من الضغط السطحي بواسطة الوسائل النفسية المحضة . هكذا كان من الواضح ان قوانين الاصلاح الزراعي ، حيثما كانت جذرية ، قد احدثت تغييرا عميقا في ذهنية الفلاحين الذين طبقت عليهم . فالفلاح الفرنسي الذي اصبح مالكا صغيرا مستقلا حقا لم يعد ابدا رق القرون الوسطى بل ولا المكتري الخاضع لالوان من الوجائب تجاه المالك الاقطاعي . والتصنيع ، على رغم حداثة عهده احيانا ، قد حمل معه الى كل مكان تغييرات جذرية في ذهنية الفئات التي يمسها . هذا مع انه ليس هناك في الظاهر أمر ابعد منه عن علم النفس . كذلك فان السوريين واللبنانيين واليهود والايطاليين والاوكرانيين الذين انتقلوا الى امريكا، وبرغم انهم ظلوا غالبا يحتفظون ببعض التماسك والتلاحم ، قد اكتسبوا استعدادات لم يكن لها من اثر في ما كانوا يتعاطونه من اعمال في بلادهم الاصلية . ولو شئنا لاتينا على هذا بأمثلة لا تنتهي .

ذلك ان كثيرا من هذا الطراز من المؤلفين ، برغم ما يزعمون من بلوغهم اعماق الانسان (فاذا كانوا اكثر تواضعا لم يلحظ القارىء ذلك) ، لا يصفون منه في الواقع الا القشرة الخارجية ، مهملين عوامل ذات اهمية رئيسية . اما الطريقة التي يوحي بها الاتجاه الماركسي فكثيرا ما اسيء تطبيقها ، وما انساقت الى جعل صورة الانسان مجرد رسم تخطيطي ابله ، من اليسير انتقاده والهزء منه . ولكنها ، « بالقوة » ، تسمح بالوصول الى الانسان الكلي . وتعريفها بأنها تقول بأولوية تأثير العامل الاقتصادي ، كما يقول انصارها واخصامها ، هو على الاقل تعريف يدعو الى اللبس ، كما انه يحتاج من جهة اخرى الى تعريف المقصود بالعامل الاقتصادي . ويبدو لي ان هدفها العميق اقرب الى ان يكون دحض النظرات الجزئية للانسان . فوعي الجماعة والوعي الفردي ، بوصفهما محصلتين ، لهما بين مقوماتهما مقوم جوهري هو الوضع الذي تكون فيه الجماعة او الفرد بحكم الدور الذي يسند اليهما في الانتاج الاجتماعي وفي اعادة توزيع ثمرات هذا الانتاج ؛ اذ ان تلكما ، بالاضافة الى التوالد البشري « البيولوجي » هما المهمتان الجوهريتان الاوليتان المفروضتان قبل كل شيء على كل مجتمع . وكل بحث يهمل هذا الوضع او يحط من اثره هو

بحث قاصر مشوه . والذين يهملونه هم الذين يشوهون الانسان ، لا الماركسيون (اقصد الماركسيين حقا) .

وهؤلاء المؤلفون ، كما يضعون «الانسان» في مقابلة البنى الاجتماعية ، كثيرا ما ردوا على النهج الماركسي بالحديث عن دور الفكر والافكار . وهنا ايضا ينبغي لنا ، لكي نفهم مدى تشابك العوامل الفردية والاجتماعية ، ان نجتنب الانخداع بسحر الجمل المفخمة حول رفعة الفكر وحريته ، وان نتقبل التعمق في التحليل . ذلك انهم هنا ايضا ، وبأسلوب غوغائي ، يتهمون الماركسية بتعليق القيمة الذاتية للافكار على ظرفها الاجتماعي ، مع ان هذا لا يمكن استنباطه بالضرورة من النظريات الماركسية ، اذ ان المستويات مختلفة .

فمن الممكن جدا انه ما كان ليستطاع صوغ قواعد المنطق الارسطالي الا في البيئة الاجتماعية التي عرفتها اليونان القديمة . ومن الممكن جدا ان قواعد المنطق الصيني مثلا ، وهي موازية تقريبا لتلك ، ما كانت لتستخلص الا في حالة اجتماعية ذات صلة قربى بعيدة بحالة اليونان . ولكن هذا لا يمنعنا من الاعجاب بما لهذه القواعد من قيمة عالمية نسبيا ، ومن استخدامها . وكذلك نستطيع ، ونحن في القرن العشرين ، ان نستشعر نفس المتعة امام اثر فني مثل لوحة من لوحات « بوتيشيللي » ، برغم انه يستحيل علينا ان نتصور ان هذه اللوحة كان يمكن ان ينتجها مجتمع آخر غير مجتمع فلورنسا في القرن الخامس عشر . وفي وسعنا ، اذا شئنا ، ان نخرج من ذلك بتأملات جمالية عامة . ولكن لهذا الكتاب منظارا آخر ، هو منظار المؤرخ او الرجل السياسي المعني باستخلاص الخطوط الرئيسية لطبيعة حركة الاحداث . فهو منظار مركّز لا على الافكار في ذاتها بل على الافكار من اجل المجتمع ، الافكار بوصفها قادرة على تعبئة الدوافع والتطلعات الكامنة لدى الوف الناس وملايينهم .

من وجهة النظر هذه (ومنها وحدها) يمكن ان تكون الافكار من طرازين يدخلان كلاهما في تصنيف « مانهايم » . فهناك اولا الافكار « الايديولوجية » ، بالمعنى الضيق للكلمة ، التي تترجم وتقدس وضع الجماعة الراهن ومصالحها وقيمها . فهي تؤلف صياغة تجسد تلك الروح التي يسميها ابن خلدون بالعصبية ، والتي تبعث الوانا من بذل الذات وتنجح بصورة خاصة في الدفاع عن الجماعة والنضال ضد الجماعات الاخرى . وهناك ثانيا الافكار « الطوباوية » التي ترتفع فوق الوضع الراهن وترسم برنامجا لتجاوزه ولقلب الظروف القائمة والقيم الموروثة . وهذه الافكار تستطيع هي الاخرى ان تفيد جماعة بأسرها ، كما تفعل في عالمنا الراهن برامج الحركات الاستقلالية العاملة على تحرير الجماعة الوطنية والنهوض بها ؛ ولكنها تستطيع ايضا بالمقابل ان تدعو الى تحطيم الجماعة والى خلق جماعات جديدة على أسس جديدة ، كما تفعل الاديان العالمية غالبا في بداية نشأتها .

ولقد طالما ذهل المراقبون (وعن حق) امام كل ما ابتعثته هذه الافكار على اختلافها من تفان لدى كثيرين بذلوا نفوسهم في خدمتها ، بذلا رائعا يستحق الاعجاب

بمـا يتضمنه من سمو على الاثرة الفردية ، وان وضع غالبا في خدمة اثرة الجماعة وفي خدمة القضايا الاكثر استحقاقا للمنازعة بل الاكثر ضلالا وسوءا .

ولطالما رأى الكتّاب في هذا التفاني دليلا على ان الافكار تقود العالم . هذا مع ان الواضح للعيان ان الافكار («الايديولوجية» و «الطوباوية») التي تدعو الـى حماية الجماعة ، او تقدمها على حالها ، انما تنبع مـن وضع الجماعة نفسه . فالوطنية البريطانية على طريقة «كيبلينغ» كانت تخدم بريطانيـا العظمى ، هـذا المجتمع ذا التطلعات التي تحددها قوته الصناعية بالدرجة الاولى . والصهيونيون الذين كانوا يعملون على خلق دولة اسرائيل انمـا كانوا يخدمون واحدا من البرامج الممكنة لحـل المشكلات التي طرحها وضع اليهود في اوروبا ، ويعملون لمصالح الجمـاعة اليهودية (الجماعة نصف الموجودة ونصف المتصورة) وفقـا لنظرتهم الى تلك المصالح (٤) . اما حين تكون الافكار «طوباوية» وهادفة الـى خلـق جماعات جديدة على حساب الجماعات القائمة ، فهي لا تستطيع تعبئة الانصار الا اذا كانت جوابا على تطلعات منتشرة تتجاوز الجماعات الحالية . فالماركسية مثلا قد ابتعثت خلال فترة ما توزيعا طبقيا جديدا في مجتمع بضعة بلدان اوروبية برفعها مثل جماعة « البروليتاريا » الدولية فوق مثل الجماعات الوطنية . وهي من جهة اخرى ، كالمسيحية الاولى ، ضمت في جماعة جديدة من طراز جديد افرادا متنوعين كانوا غير راضين عن المثل التي كان يأخذ بها مجتمعهم . وهنـا يستطيع انصار تفوق الافكار ان يجدوا بعض التأييد لرأيهم ، اذ ان من الواقع فعلا ان الافراد الذين ينضمون بولائهم الـى هذه الجماعات الجديدة « فيما عدا اولئك يفعلون ذلك بحكم وضعهم الاجتماعي كالعمـال الذين ينضمون الى الحركة الشيوعية » انمـا تحفزهم الى ذلك دوافع فردية جدا في الغـالب ، مرتبطة بظروف غـير متوقعة ، وباستعداداتهم الخلقية ، وتاريخهم الشخصي ، والاحداث التي تركت بصماتها علـى وسطهم الصغير . ولكن ، اذا استطاعت الجماعة ان تجتاز ابعادا واسعة ، واذا اكتسبت بالتالي دلالة تاريخية ، فذلك لان عوامل فاعلة على نطاق واسع ، اي عوامل اجتماعية ، قد وجهت نحـو قناة واحدة كل تلك التطلعات الفردية المتنوعة التي لولا تلك العوامل لكان يمكن ان تظل متناثرة بين ألف من الاتجاهات المختلفة والمتعارضة . ثم مـا تلبث الجماعة الجديدة ان تتكون ، وأيا كان حظ مبادئها من المثالية ، حتى تجد نفسـها منخرطة في شبكة روابط المجتمع الذي اندرجت فيه وتطلعاته ومصالحه . ولا تعتم ، طوعـا

---

٤ ـ في عدد من المقالات عن النزاع العربي الاسرائيلي بمناسبة عدوان ٥ حزيران ١٩٦٧ ، اوضح المؤلف في جلاء ـ برغم مولده اليهودي ـ معارضته الصريحة لهذه النظرية الصهيونية الـى مصالح الطائفة اليهودية ، وقال ان من المحتوم على اسرائيل ان تكون عدوانية وان يقودها هذا « القدر العدواني » اخيرا الى الانتحار ، لانها تكوين مصطنع لا يملك مقومات البقاء في وسط العرب الذين « لا يستطيع احد ان يرميهم الى البحر » كمـا اشار الى ان الصليبيين من قبل استطاعوا البقاء بالقوة في هذا الوسط مدى سبعين عاما ثم اضطروا الى الرحيل ، وان الصهيونيين لن يكونوا أسعد حالا، لا سيما متـى استطـاع العرب تحقيق وحدتهم . (المترجم) .

او كرها ، ان تتخذ لنفسها موقفا من الجماعات الاخرى ومن المجتمعات الكلية ، وان تحدد لنفسها برنامجا لا يمكن الا ان تكون له انعكاسات وقتية . ويصبح في عداد اعضائها كثيرون ليسوا من اولئك الذين « تركوا أمهم واباهم » او « تركوا الموتى يدفنون الموتى » ليلبوا دعوة الرب او المثل الاعلى ، بل — على العكس — سيكونون مسيحيين او شيوعيين ، الـخ ... لانهم يتبعون في طواعية افكار آبـائهم ولانهم سيدفنون موتاهم في مقابر الحركة ووفقا لما تفرضه من طقوس . ثم تكون لهم افكار الحركة التي وُلدوا فيها ، ويؤمنون بقيمها ، ويعملون في اتجاه مصالحها وتطلعاتها ، حتى ولو ضحوا بانفسهم كأفراد .

هذا التصوير السريع لما تملكه الافكار من طاقة على التعبئة يترك جانبا قيمتها الخاصة الباطنة . وهذا ، مرة اخرى ، لا يعني ابدا اني اهدف الـى انكار هذه القيمة ، واعتقد ان اي ماركسي ذكي لـم ينكرها قط . فهنـاك افكار لا تملك طاقة التعبئة والتحريض على صعيد العمل الاجتماعي ، والافكار المعبئة نفسها يمكن ان ينظر اليها من زاوية اخرى مختلفة تماما . ولقد تكون الافكار القاصرة عن التعبئة (او عن التعبئة مباشرة) هي الافكار الاكثر شأنا من وجهة النظر الحضارية ، كالافكار حول الفن والانسان والطبيعة ، وحول مـا يمكن ان نوهصه او نتخيله في مـا وراء الطبيعة او فوقها . هذه الافكار يمكن ان تقوّم بصرف النظر عن جذورها الاجتماعية وبصرف النظر عن الدور الاجتماعي الذي يمكن ان تلعبه ، في اطار نظريات جمالية وعلمية وفلسفية ودينية . وفي وسع المرء ان يجد فيها المتعة او يطرب لها او يدرسها او يغني بها عقله وقلبه دون ان يبالي بمنشئها ولا بوظيفتها الممكنة . ولكن هذا لا يمكن ان يكون سببا لاغفال هذه الجذور والوظائف او للنزول بدورها الـى مستوى ظاهرة عارضة غير ذات شأن .

الافكار اذن ، مهما بلغ بعدها عن العمل الاجتماعي ، وايا كانت قيمتها الباطنة وموضعها من نظام مثالي ، لا يمكن الا تكون لها جذور اجتماعية . تلك حقيقة لا يستطيع رفضها الا من يأخذ بالقناعة التي لا برهان عليهـا والتي تقول ان الافكار تأتي ممـا وراء العالم . بل حتى في هذه الحال ، لا بد للمرء من القول بأن القوة الخارقة ، للطبيعة ، التي يعتقد انها صدرت عنها ، قد حرصت على ان توائمها مع متطلبات المجتمع والطبيعة الانسانية . وتلك هي النظرة التي يتزايد القول بهـا بـين العقائديين الدينيين ذوي الذهن المفتوح ، الذين يتخذون منها سلاحا يعتذرون به عما مضى او لا يزال قائما من ملامح المؤسسات الدينية وقوانينها ، وهي ملامح ليست ابدا خليقة بمنشأ يفترض انه خارق للطبيعة .

ولبعض الناس شأنهم في الا يهتموا الا بمـا وراء التاريخ . اما الذين يعنيهم التاريخ الانسـاني فان عليهم ، بصرف النظر الآن عن منشأ الافكار ، ان يبذلوا عنـاية خاصة لدراسة النقطة التي فيهـا تندرج هذه الافكار في ذلـك التـاريخ ، اعني : وظيفتها الاجتماعية . فالافكار التي لا تحمل بطبيعتها قوة ذاتية علـى التعبئة قد يكون لها احيانا اثر على التاريخ بوصفه تنافسا وصراعا بين الجماعات البشرية . الافكار العلمية والتقنية ، مثلا ، تستطيع ان تحدث تغيرا في قـوى الجماعـات

الموجودة ؛ ويزيد اذ ذاك من نجوعها ان اثرها الاجتماعي يكون في البداية غير مشعور بـه فـلا يصطدم بمقاومات شديدة تواجهه بهـا البنى القائمة والجماعات المستفيدة منها (٥) . ولكن حتى الافكار التي لا تفعل مباشرة في التاريخ بهذا المعنى تدخل في منظومة وتؤلف وعيـا اجتماعيا يحدد الموقف العام لمجتمع مـا تجاه المشكلات التي يطرحها عليه وجوده الاجتماعي .

ولقد الح علماء السلالات البشرية وعلمـاء عادات الشعوب على اصالة انمـاط الوعي الاجتماعي . واستهواهم ما كانوا يكتشفونه من هذه الانماط فدفعهم الى الحكم بأن طبيعة حركة التاريخ البشري على الصورة التى تبدت لهم في التجربة الاوروبية، وكمـا تصورها ماركس من جهة والمؤرخون الاوروبيون من جهة اخرى ، لا يمكن ان تنطبق على مجتمعات اخرى . تساءلوا : هل يمكن للصراع المستمر علـى السلطة ومنافعها ان يفيد ، مثلا ، في تفسير مجتمعات تسبغ على التأمل الديني او الجمالي او على مواقف الصوفية المسالمة قيمة تسمو على قيمة الملكية او القنص ؟ وهل يمكن الطمع بأن يحتل مجرى الاحداث « السياسية » او « الاقتصادية » المكـان الاول في مجتمعات « تفرق نفسها في التكرار » ؟ واذا كانت الخرافات والمقدسات تسيطر على مجتمعات عديدة ، فهل لا يجدر بنا ان نتصور لهذه المجتمعات علِيَّة خاصة نفسر بها مواقفها ، علية تبنى على التقديس بدلا من بنائها على « المصالح » الموقتة «المادية» ؟

مثل هذا النحو في التفكير سلكـه اختصاصيون في الحضارات الكبرى : قـرا « لوسيان ليفي بروهل » مؤلفات المؤرخ الصيني « سوما ـ تسيين » فقادته هذه القراءة الى مفهوم « العقلية البدائية » ، هذا المفهوم الذي تنكر له مرات فيما بعد بل طرده من كل نظرياته ، وان ظل تاريخيا احدى الصيغ الاولى لهذه النظريات . ومنذ عهد قريب كتب عالم بلجيكي يقول : « ان علم السياسة يتفرع عن التاريخ المقارن للاديان » . وكان « لويس دومون » المتخصص بتاريخ الهند ، يرفض بالاسلوب نفسه مؤخرا تطبيق المقولات الغربية ولا سيما الماركسية علـى التـاريخ الهندي . وفعلت الامر نفسه طائفة من المعنيين بدراسة الظاهرات الدينية، على راسهم «ميرسيا ايلياد» بموهبته وغزارة اطلاعه ، فحاول بعضهم ان يخص بفكرة التاريخ نفسهـا شعوب العوالم الفكرية التي ترجع بأصولها الى اليهودية . وحاول « هنري كوربان » ، في تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ان يخضع التاريخ لما وراء التاريخ .

ورجال الفكر ، في الشعوب التي عرف ماضيها هذه الحضارات الكبـرى او

---

٥ ـ ان اقتباس التقنيات المفيدة ، وحتى غير التقنيات ، عن مدنية تعتبر اكثر تقدمـا ، امر محتوم الحدوث متى بلغ المجتمع مستوى معينا . وفي العـالم الاسلامي لم تتأثر هذه الاقتباسات بمواقف رجال الفكر ، واذا كان للعقيدة الدينية من اثر عليها حقا فأقصاه التعويق لا المنع ، وحين تمت كانت لها نتائج ضخمة . ولنذكر هنا على الهامش ان الاستعدادات الذهنية للتقنيات موزعـة فيمـا يبـدو بصورة متكافئة بين كل الاجناس البشرية والعوامل الثقافية هي التي تعوق نموهـا او تحثه . وهـي اذا كبحتها هذه العوامل تظل تنزع الى تأكيد نفسـها ثم تتفتح بمجرد ان يصبح الوسط الثقافي اكثـر ملاءمة . ومن هنا كان مـن الـسذاجة (العنصرية بصورة لا واعية) ان يظهر « ج. استروي » دهشته امام وجود تقنيين مسلمين .



حضارات اخرى أقل ذكريات ، موزعو الهوى بين الرغبة في بناء تاريخ جديد لبلادهم على النموذج الاوروبي ، وبين رغبة الاعتزاز بأصالة لا يمكن ان تنطبق عليها المقولات الاوروبية . ويدفعهم تمجيد ماضيهم وتمثله على أكمل الصفات ، كنتيجة للايديولوجية الوطنية ، الى تبرئته في الغالب من الدوافع الدنسة التي كانت وراء التاريخ الاوروبي. ولهذا لا يمكن القول بأن المفكرين الاوروبيين، وقد راينا اتجاهاتهم، يقدمون لهم حقا ما يساعدهم على وضوح الرؤية في قضاياهم .

صحيح دون ريب ان بعض الحضارات لا تشجع الفرد ابدا على الجهد لاكتساب مقتنيات شخصية او للاستزادة من المنافع التي ينعم بها كما يجري في مجتمعنا الغربي . بل ان الفرد فيها في احيان كثيرة لا يعترف به كعضو اجتماعي كما ان تراكب المقدسات والدنيويات في كل جوانب حياتها الاجتماعية امر لا ينكر . ولكن علينا ان نلاحظ ان الجماعات ، الفئات الاجتماعية ، تظهر في كل مكان من هذه الحضارات نفس النزوع الى حماية الممتلكات التي تتصرف بها بصورة جماعية والى الاستزادة منها ، كلما كان ذلك في وسعها بوسائل المنافسة واحيانا بالصراع الجسدي . واكثر هذه الفئات مسالمة وميلا الى التأمل تسعى قبل كل شيء ، بالوسائل المقدسة والدنيوية ، الى تخليد نظام الكون ، الذي يبدأ كما هي العادة بالحفاظ على نظام مجتمعها نفسه . وتكاد تنتفي المنافسة العنيفة بين الفئات الصغيرة ، ولكنها تعود الى الظهور غالبا على مستوى الجماعات الاوسع التي تحتويها . ومن غير المحتمل الا يغدو الوسط عدوانيا بين الحين والآخر ؛ فاذا اصبح كذلك ، وبدا على بعض الفئات ميل الى الانتحار الجماعي بالعمل او برفض العمل ، تقضي على هذه الفئات بضرب من الاصطفاء الاجتماعي . والى هذه الخاتمة انتهت ايضا تلك الفرق الدينية التي اخذت بعقائد ترفض التناسل وعملت بها . وتاريخ المسيحية ، بنصوصه المقدسة المشجعة على اللاعمل وعلى العفاف ، وهو في الوقت نفسه تاريخ القضاء المستمر على شيع ارادت ان تعيش هذه الدعوات ، لمصلحة شيع اخرى توفق بين التعاليم وبين الحياة الاجتماعية « الطبيعية » . ومن جهة اخرى لا ينبغي لنا ان نخلط (كما يفعل كثيرون ممن درسوا المجتمعات الاسلامية) بين الصبر على حال من العبودية او التعاسة اثبتت التجربة انها راسخة لا تتراخى ، وبين الميل الى رفض الصراع من اجل الرخاء والحرية . اذ ما تكاد تظهر بارقة امل ، ما يكاد يطرح نموذج لمجتمع افضل او تتاح فرصة للتحسين ، حتى يبدأ اولئك « النيام » برفع رؤوسهم ، وباعتياد المطالبة ، ثم بالنضال ، يرتفع صوتهم شيئا فشيئا من اجل نصيبهم من الخبز والشمس .

وعلى الرغم من كل ما نعهده لدى بعض المؤلفين الباحثين عن المجد الرخيص من تلاعب بالالفاظ ، ليس هناك مجتمع بلا سياسة ، اعني ـ حسب المعنى العادي للكلمة ـ بلا تاريخ . وتاريخ الاقداس وسياستها هما ايضا تاريخ وسياسة . ومن المؤكد ان اعمالا ذات طبيعة سياسية ، كالصراع والتنافس والهدنة ، قد شهدتها المجتمعات القديمة وستظل تشهدها لدواع عقائدية محضة ، وان كانت القاعدة ان يكون هناك خليط متشابك من العقيدة ومن المصلحة « العقلانية » . صحيح انه ليس

أيسر من ان نجعل دائما من الدوافع الايديولوجية تصعيدا و « انعكاسا » للدوافع « العقلانية » ، وعلى المفكرين والمبسطين الماركسيين ان يزيدوا وعيا لهذا الخطأ ، فان احدى المثالب الكبرى في الماركسية – كما طبقت حتى الآن بصورة عامة – هي عدم الاهتمام الكافي بالمستوى العقائدي . ولكنه ليس اكثر ضلالة ان نرى في هذا المستوى معطى اوليا ومستقلا . فالعقيدة كما قلنا من قبل لا يمكن ان تمر بتطور ينتهي ، بصورة دائمة ، الى مناقضة المطالب الجوهرية للحياة الاجتماعية في الجماعة التي تفرض نفسها عليها . بل ان التجربة التاريخية كثيرا ما دلتنا على ان مطالب ثانوية قد ترفع عقيرتها من خلال التصعيد الايديولوجي .

فالحرب المقدسة التي شنتها اسباط اسرائيل الاحد عشر على مدينة «جبعة» لانها ارتكبت « قباحة في اسرائيل » ، أي جريمة زنى جماعية ، وعلى سبط بنيامين الذي تضامن مع أهل المدينة المذكورة (سفر **القضاة** ، ١٩ – ٢١) هي دون ريب حرب عقائدية ، اذ ان الاسرائيليين انقادوا اليها وفاء بواجب ديني . وما أظهروه من حزن بعد انتصارهم وما بذلوه من جهد لاعطاء سبط بنيامين الحياة من جديد، عن طريق الاحتيال على ايمانهم السابقة ، دليل على ان تلك الحرب لم تكن تلتقي مع عواطفهم ومصالحهم . ولكنها من جهة اخرى كانت نتيجة للتحالف « الاتحادي » الذي كان يضمن التحام الشعب ضد اعدائه .

كذلك « الحروب المقدسة » التي قررها مجلس اتحادي آخر ، هو « مجلس دلف لعموم اليونان » ، كانت لها هي الاخرى دوافع سياسية مكنونة لم تكن سرا على احد . وليس هناك شيء يدعو الى الاعتقاد بأن المدن اليونانية الاخرى التي تحالفت وحاربت ضد قرار المجلس ، فأصبحت بذلك مشتركة في الاثم الذي اتخذ القرار عقابا له ، كانت أقل ايمانا بالرب « ابولو » من اولئك الذين أيدوا المجلس لأسباب سياسية واضحة ، مثل « فيليب » عامي ٣٥٤ و ٣٢٩ .

ومثال آخر ، نستقيه من « ميرسيا ايلياد » ، اذ يقول ان السكندنافيين حين استولوا على « ايسلندا » واستعمروها انما كانوا يمارسون شعيرة من شعائر دينهم ، لأن حرث الارض ليس « عملا انسانيا ودنيويا » بل هو تكرار للعمل الاول الذي تحولت به « الظلمة » الى « نظام » : عمل الخلق . ولكن ، حتى لو قبلنا بأن هؤلاء الوافدين كانوا شديدي الاهتمام بشعائر اعمار هذه الارض الجديدة ، فان مجرد قدومهم اليها وعدم اكتفائهم بالتقرب الى آلهتهم في ارض مولدهم ، يصعب فصله عن توسع « الفيكينغ » الذي لا يفكر احد في رده الى اسباب دينية . وهذا ما يؤيده « سنور ستورلاسون » الذي يعزو الهجرة نحو « ايسلندا » الى استياء النرويجيين حين جاء « هارولد ذو الشعر الجميل » فوحد البلاد و « صادر الاراضي » .

والحملات الصليبية هي المثال التقليدي على الاعمال السياسية (الحروب) ذات الدوافع الايديولوجية . فليس من شك في ان كثيرين من الصليبيين كانت القوة التي تدفعهم الى هذه الحملات البعيدة رغبتهم في طاعة المشيئة الالهية ، وان اختلطت بعض الشيء – وحسب الاشخاص – بدوافع اخرى دنيوية . ولكن

على الصعيد الاجتماعي ، الصعيد الجماعي لا الفردي ، كان قرار الحملات يتخذ في مواعيد محددة ، عملا ببرامج وخطط وحسابات ترجع الى عوامل لا صلة لها بالدين . فمنذ الحملة الاولى كان اهل « جنوه » الذين يقدمون خدماتهم للنقل يفكرون بالحقوق التي ستكون لهم بنتيجة ذلك على الاراضي التي يتم احتلالها . والصليبيون الاولون ، الذين كانوا غير منتظمين ، اضاعوا كثيرا من حميتهم في نهب المدن المسيحية التي مروا بها ولم يحجموا عن تخريب الكنائس البيزنطية . اما « البارونات » فكان تفكيرهم منصرفا بالطبع الى الاراضي والثروات ، ولم يكونوا يكتمون ذلك ، بدليل ان الحملة الرابعة حولت عن اهدافها لتستولي على الاراضي المسيحية ، على القسطنطينية وامبراطورية بيزنطة . والدول المسيحية التي قامت في سوريا وفلسطين كانت تسلك تجاه جيرانها المسلمين سياسة هدفها الحفاظ على مكاسبها والاستزادة منها عن طريق تحالفات سياسية دائمة الاستبدال ، لا تأبه في الغالب للعوائق الدينية . يقول خبير بهذه الحروب الصليبية، هو الامريكي «جون ل. لامونت» (٦) : « هذه الحروب غير المنقطعة لم تكن ابدا حروبا دينية ... كان هدفها هو السيطرة السياسية على سوريا.. ومن المؤكد انه جرت بين الدول الاسلامية المشتركة في النزاع حروب لا تقل عن تلك التي دارت بين المسلمين والمسيحيين ، كما جرت بين الامراء المسيحيين نزاعات داخلية بقدر الحروب التي جرت مع المسلمين . يضاف الى هذا ان أيا من زعماء العقيدتين لم يكن يحجم عن التحالف مع أناس من العقيدة الاخرى ضد اخوانه في الدين . والتحالفات بين المسيحيين والمسلمين هي الطابع الذي ساد تاريخ المستعمرات اللاتينية في سوريا » .

ويختتم هذا الكاتب دراسته بقوله : « في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، في عصر الحروب الصليبية والجهاد المقدس ، لعب الدين نفس الدور الذي تلعبه الايديولوجية السياسية اليوم . فالمسيحيون والمسلمون ، فيما خلا استثناءات ملحوظة ، لم يتذرعوا بالدين الا كقناع لاغراضهم السياسية الدنيوية . ولكن الدين كان الراية الايديولوجية التي يموت في ظلها الرجال والتي كان مضمونا دائما ان يموتوا في ظلها . فالتعصب الديني ، ايام الصليبيين ، كان حافزا هاما وثمينا ، ولكنه نادرا ما كان سببا رئيسيا او دافعا مسيطرا » . فاذا كان هناك من يرى هذا الحكم شديد الفظاظة او يتهم صاحبه بسوء النية ، فليفكر في ظاهرة اجلى واوضح، لماذا لم تعد تنجح الدعوات المتكررة الى الحملات الصليبية بدءا من القرن الثالث عشر ؟ ليس هناك اي دليل على ان الايمان اذ ذاك كان أقل انتشارا واقل عمقا من خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر . كل ما في الامر هو ان الدواعي الدينية للحرب الصليبية ، هذه الدواعي التي كانت لا تزال قائمة ، لم تعد قادرة على الائتلاف مع مشاريع سياسية تنسجم مع حاجات المجتمع الاوروبي في تلك الحقبة .

فاذا كان هذا هو الوضع بين « شعوب العوالم الفكرية التي ترجع بأصولها

---

٦ ـ في دراسته عن « الصليبية والجهاد » (ضمن موسوعة « التراث العربي » التي نشرها نبيه أمين فارس في برنستون ١٩٤٤) .

الى اليهودية » ، فهل يختلف شأنه في الهند مثلا ، بتأثير ما يقول به « لويس دومون » من قيم خاصة بالمدنية الهندية ؟ اذا كان يختلف حقا فان الامثلة السابقة لا تكون صالحة الا كتعبيرات عن تلك « العقلانية الاوروبية » الشهيرة التي يحدثنا عنها « ماكس ويبر » والقائلون برايه ، ويرون انها تتبدى حتى وراء ستار الولاء للدين المسيحي . يقول « لويس دومون » : ان « الدائرة السياسية الاقتصادية في الهند ، بانفصامها عن القيم كنتيجة للطابع الدنيوي الذي اتخذه الحكم الملكي منذ البداية ، ظلت خاضعة للدين » ، وهو يرى ان هذا يفسر التفتت وعدم الاستقرار السياسي اللذين يتصف بهما التاريخ الهندي ، في تناقض مع وحدته الاجتماعية والدينية . اما انا فلست أرى وجها لهذا التفسير . فهناك مجتمعات عديدة تشترك في حضارة واحدة ، اي ان لها بصورة عامة بنى اجتماعية متماثلة ومؤسسات ومعتقدات دينية وغير دينية مشتركة ، ظلت برغم ذلك منفصلة سياسيا مدى حقب طويلة . ويكفي ان نذكر اليونان القديمة ، وعالم السومريين واوروبا الاقطاعية ، والقبائل العربية قبل الاسلام ، وحتى على نطاق اوسع — في توافق مع التقدم التقني — دول اوروبا اليوم . ومن الواضح ان علينا ان نبحث عن تفسير ذلك في توازن القوى السياسية والعسكرية على مستوى معين ، وهو تفسير ينطبق على التفتت وعدم الاستقرار السياسي في الهند دون ان يرجع الى عوامل نوعية خاصة بها . فتاريخ شبه القارة الهندية يتماثل مع غيره بكونه يتألف من صراعات سياسية على السلطة بين مراكز متعددة ، ومن انتصارات يحققها الاقوياء فيعقبها توحد على نطاق متفاوت السعة ، ثم انقسامات جديدة تفجرها قوى جاذبة وتعمل فيها ارادات قوة محلية تغتنم اول فرصة ممكنة للحصول على استقلال داخلي تسيطر عليه . وهذا ليس واقعا تاريخيا فحسب ، بل ان « كوطيليا » اكسبه صيغة نظرية في كتابه السياسي « آرثاشاسترا » ، الذي يرجع اليه « لويس دومون » نفسه ، قائلا ان الباحث فيه يخرج بتعريف للسياسة هو انها « ممارسة القوة سعيا وراء المصلحة والحفاظ على النظام » . وهو تعريف ممتاز اذا اضفنا اليه ان الحفاظ على النظام يؤلف هو الآخر جزءا من السعي وراء المصلحة .

هذه السياسة الهندية ، العلمانية الدنيوية ، يقول « لويس دومون » انها خاضعة بمجموعها للدين . ولكن هذا لا يحمل اي معنى خاص . فكل المجتمعات كانت تعترف بأولوية القيم الدينية ، وهي في العصر الحديث تعترف بأولوية القيم الايديولوجية . واذا كان ملوك سلالة « الكشاتريا » في الهند يدينون نظريا بالولاء للرهبان « البراهمان » ، فمثلهم كان ملوك اوروبا وتابعوهم يعترفون بأن رجال الكنيسة كانوا أقرب منهم الى الله ، دون ان يمنعهم ذلك — على الصعيد الدنيوي — من ان يحاربوا هذا او ذاك من الرهبان ... فاذا عدنا الى الهند وجدنا « لويس دومون » يقول ان الملك فيها « يبدو غالبا وكأنه رجل شرطة مكلف بحفظ النظام العام ، يتقاضى لقاء خدماته جانبا من الغلال ؛ فهو يكاد ان يكون خادما » . ولكنه يذكرنا بالتوزيع المثالي لهذه الغلال في البيدر ، « حيث يتجاور الملك والخدم » ، فيتسلم الملك اولا نصيبه ، وهو سدس المحصول او ثلثه ، ثم المالك ، ثم « يحق

لكل من خدم منزل الاسرة او المساعدين قدر معين من مكاييل الحبوب : البراهماني، وغاسل الثياب ، والحلاق ، وكذلك الحداد وصانع العربات وغيرهم ... » ، فيبدو للقارىء ان « البراهماني » اقرب في الواقع الى الخدم من « الكشاتريا » ، وان هذا الملك يقبض ثمن « الجوار » نصيبا من الغلة اعلى كثيرا من نصيب رجل الدين .

ومع ذلك يظل « البراهماني » بالطبع ، يعتبر الملك شخصا دونه . و «البراهمانيون» و «المانداران» المثقفون في اوروبا ، وهم على كرسي الاستاذية الجامعي او على مائدة في المقهى ، احرار كل الحرية في ان ينظروا مثل هذه النظرة الى رجال السياسة في بلادهم . فهذا لا يمنع في الحالتين ، في الهند وفي اوروبا على السواء ، من ان يكون رجال السياسة هم الذين يديرون الجماعات ، ويقررون الحرب والسلام ، ويختارون التنظيمات التي تقوم عليها وتتغير بها بنية حياتهم الاجتماعية. ومن الواضح ان هـذه الاختيارات تتأثر بايديولوجيتهم وبثقافتهم العـامة ، ولكنها ايضا ـ وهذا ليس اقل وضوحا ـ تضع في المرتبة الاولى من تقديراتها ، دائما وفي كل مكان ، علاقات القوى بين مختلف مراكز السلطة ، وتعمل على الدفاع عن ـ وعلى الاستزادة من ـ مزايا وامتيازات المجتمع الذي تمثله ، وفئته القيادية في الدرجـة الاولى ، ورئيسه فوق كل درجة . ثـم ان هـذه الاختيارات، التي تنعكس آثارها العميقة على مجموع حياة الجماعات ، لا يمكـن الا ان تؤثـر ـ في المدى القريب او البعيد ـ على العقائديين وحتى على العقائد . واذا كان رجال السياسة قد استطاعوا اتخاذ هذه الاختيارات فذلك بالذات لانها لا تمس ملكوت العقيدة مسا مباشرا ولان آثارها عليه تظل خفية في البداية . فكلنا نعلم ان دين الشعب الزراعي يتسم بصفات تميزه عن دين الشعب الراعي او القانص ، ومع ذلك فان اعتزام الرعاة او القانصين ان يأخذوا بالحيـاة الزراعية قرار لم تكن للعقيدة يد فيه ، وانعكاساته الايديولوجية لم تظهر الا فيما بعد .

الوعي الاجتماعي ، اذن ، يمكن ان يظهر على صور بالغة التنوع . وهو ، فـي صوره الاكثر مثالية، يمكن ان يكون قوي الاثر على الاختيارات التي تتخذها المجتمعات او الفئات التي تؤلفها . وهو ربما اعطى موقف هذه المجتمعات والفئات ، تجـاه المشكلات التي تطرح نفسها عليها ، اتجاها نوعيا ، خاصا بها . ولكن ليس في المستطاع انكار جذور هذا الاتجاه في الواقع الاجتماعي . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى ، في راس قائمة الاختيارات التي **يجب** ان تتخذ ، نجد تلك التي تتصل ببقاء الجماعة ـ او المجتمع ـ بعملها او سلبيتها تجاه الجماعات الاخرى (او المجتمعات الاخرى) في الخارج ، واتجاه مهمتها الجوهرية في الداخـل . وهذه المهمـة الجوهرية ، لدى المجتمعات ، هي انتاج واعادة انتاج وجودها الاجتماعي . اما لدى الفئات الوظيفية ذات الامتيازات ، المنظمة حول الانتاج والتوزيع ، فهي ادامة الوضع القائم الذي يخصها بهذه الامتيازات . والخيارات المتخذة يمكن ان تكون حصيفة او سخيفة ، ملأى بنتائج مفيدة او مؤذية ، بل احيانا انتحارية ، ولكنها في اية حال لا يمكن ان

تفهم الا على ضوء علاقاتها اولا مع تلك المهمات الجوهرية في كل مجتمع انساني . وصحيح انه ليس هناك ما يمنعنا من صرف النظر عن هذه المهمات لنوجهه الى فاعلية الانسان الفكرية او الجمالية في ذاتها مثلا ، ولكننا لا نستطيع ذلك اذا كان قصدنا ان نفهم طبيعة حركة الاحداث التاريخية . وهذه الحركة ، بأثرها على جماع مصائر الافراد والجماعات ، لا نستطيع اهمالها اذا كان قصدنا ان نفهم تطور منظومات الافكار [أي الايديولوجيات] ذاتها . ان في وسع « ارخميدس » ان يحتقر الجندي الذي يقاطعه ، مفضلا متابعة الجهد لحل نظريته ، ولكن الجندي يقتله ، وهو بذلك قد يعيق الانسانية ألف عام عن حل هذه النظرية . وربما كان هذا امرا لا اهمية له في نظر عالم الرياضيات المحضة اليوم ، لانه يجد النظرية محلولة ، ولكن له اكبر الاهمية في نظر تاريخ الرياضيات ، والتاريخ العام للانسانية من خلاله .

لقد حاولت في الصفحات السابقة ان ادحض مجموعة من الآراء لان من شأنها ان تحول دون فهم طبيعة الحركة التاريخية ، وهي بالتالي ضارة على صعيد المعرفة وعلى صعيد العمل كليهما . وقد تجلى هذا الضرر بصورة خاصة في الميدان الذي يعنيني هنا ، ميدان التاريخ المعاصر للعالم الاسلامي . فمنذ خمسة عشر عاما فحسب كانت الاكثرية الكبرى من المختصين بالدراسات الاسلامية ، ووراءها كل اولئك المتأثرين بخبرتها الخاصة ، تحكم على مستقبل العالم الاسلامي من خلال « الصورة النوعية » للانسان المسلم ، او من خلال « المعتقدية » الاسلامية ، ذاهبة الى القول بأن هذا الانسان المسلم ، المرتبط بقيم قدسية ، المفكر على هدي مقولات ليست تلك التي يفكر بها الانسان الاوروبي ، والجاهل مثلا لفكرة « الغائية التاريخية » في الزمان (كما يقول «فان نيووينويز») لا يمكن ان تجتذبه الايديولوجيات ذات الاتجاه الاشتراكي ، كالماركسية مثلا في شكلها التطبيقي الشيوعي ، لان هذه الايديولوجيات هي وليدة الذهنية الاوروبية ، ولانها تضع في المرتبة الاولى اعادة توزيع الثروات المادية . اما الآن وقد مضت هذه الاعوام الخمسة عشر ، فمن اليسير ان نرى ان توقعات الماركسيين الاكثر تبسطا للامور والاكثر اغراقا في « المعتقدية » (هذه الفئة الصغيرة المحتقرة التي كنت واحدا منها) ، كانت اقرب كثيرا الى التطور الواقعي من توقعات اولئك «المثاليين» . فلقد رأينا العقيدة الاشتراكية تجتاح – على صور مختلفة – اكثر البلدان التي نسميها اسلامية ؛ بل ان الشيوعية نفسها وجدت في بعض من هذه البلدان انصارا لا عد لهم ، والاجراءات التي اتخذت ضدها تدل هي نفسها على ان القادة السياسيين (وهم الاكثر معرفة بالواقع) لا يطمئنون ابدا الى مناعة شعبهم المزعومة تجاه الدعوة الشيوعية . ولقد يقال ان الشعوب الاسلامية استعارت من الاشتراكية ما يناسبها ، وانا نفسي قلت مثل ذلك ؛ ولكن ما اخذوه منها وما بحثوا عنه فيها لم يكن – مثلا – ما يتوافق مع نظرتهم (المزعوم انها خاصة) الى الزمان والمكان ، بل كان قبل كل شيء ما يستجيب الى تطلعاتهم الحسية ، الى رغبتهم في التحرر من الاستعمار والاستغلال والاستبداد ، وفي الاستزادة من رفاههم ومن قدرتهم على توجيه مصيرهم كما يشاءون . والقادة السياسيون الذين

بنوا سياستهم على هذه النزعات بأكثر الصور اتساقا ومقدرة على الاقناع هم الذين كسبوا الجماهير . ان « جاك بيرك » يقول ان الفرضية الاكثر جراة ، والفكرة الاكثر جاذبية ، والاشارة الاوضح والاكثر اغتناء بأشياء ذات دلالات ، هي التي تنتصر . وربما كان هذا صحيحا ، ولكن داخل حدود دقيقة فحسب . فالدلالة التي تنتصر هي تلك التي تعني اشياء **محددة** ، وتطرحها بأكبر قدر من القوة ، وهي تلـك التي توجهها منظمات تستخدم الوسائل الاكثر ملاءمة ، الخ . . . ذلك لان الصراع لا يجري في سماء منظومات المعاني ، بل يجري على الارض ، وبين بشر لا تخدعهم الا بعض الشعارات . وهذا امر يهم جدا أن نؤكده .

ان الانسان كل . وصحيح جدا ان اي شيء فيه ، اي جانب من وجوده او من سلوكه ، لا يجوز ان يهمل اذا اردنا ان نفهم التاريخ . وليس اقل من ذلك صحة انه يتحدد انطلاقا من افكار، من اشكال وعي ، من تصورات للعالم ، تعبر عن نفسها غالبا من خلال الاشارات والرموز والشعارات . والنوابض العامة لنفسية الانسان ، وحتى لنفسية الحيوان ، تتبدى من خلال كل اعماله . كمـا ان التراث الحضاري ذو اثر كبير على مواقفه . ولكن من بالغ الخطأ والجهالة ان نخلط بين هذا كله ، وان نعلن صراحة او ضمنا ان كل شيء يفعل في كل شيء دون ان نتميز وراء ذلك كلـه الا بنى جزئية لا روابط بينها الا المماثلات الصورية . وما اكسبتنا اياه الماركسية ، على صعيد التحليل التاريخي الاجتماعي ، هو انها كانت بداية لايجاد بعض النظام (ولو بصورة تقريبية) بين كل تلك المستويات . وعلينا ان نزيد هـذا الكسب وضوحا ودقة ، ان نكمله لا ان نرفضه ، ولئن كان التبسيط التقريبي الماركسي موضع نقد شديد ، فلقد كان ولا يزال مرحلة ضرورية . صحيح انه في بداية الشوط يضحي بكثير من الفوارق الدقيقة ، وان كثيرين يخطئون بالوقوف عند هذا الحد ، ولكـن محاولة ابقاء كل شيء على مستوى واحد ــ بالمقابل ــ لا تساعد على تقدم المعرفة ، وان اتاحت المجال لبعض الصفحات الوصفية الحلوة .

هنا ايضا نجد ان نموذج اللغة ، الذي بالغ علمـاء الاجتماع المعاصرون بالافتتان به، يشهد ضدهم اذا استشهدوه . ففي النظام الكلي للغة ــ كمـا اشرت من قبل ــ ليس للمنظومات الجزئية ابدا نفس الدور ولا نفس العمل ولا نفس التأثير . فالمنظومة الصوتية مثلا ، وهي الاداة الضرورية لكل كلام ، لهـا تطور خاص بها لم يتضح بعد سر عليته ، ولكن له على كل الباقي أثرا بالغا تتساوى ضخامته مع لا وعيه . ولئن صح ان أيا من اللغات لا غنية لها ايضا عن المنظومة النحوية ، فهذه لا تملك الا تأثيرا محدودا جدا على المنظومة الصوتية. كذلك فانه ، في النظام الكلي للمجتمع ، يكاد يكون مؤكدا ان لكل المنظومـات الجزئية دورها الخاص وعملها الخـاص وتأثيرهـا الخاص . فمنظومة علاقات الانتاج واعادة الانتاج تتطور هي الاخرى عبر سلسلة

من التحولات لا نكاد نشعر بها او لا نشعر بها ابدا ، وهي تحولات محتومة في الغالب ، ولا يمكن الا في النادر على اية حال ان نتنبأ بآثارها . وهذه المنظومة ليست قابلة للتغيير الكلي والواعي الا بعزيمة ثورية ، حاسمة (كتلك التي يبدل بها شعب ما لغته ، وبالتالي منظومته الصوتية) . وهنا ايضا لا بد لهذا التغيير من ان يأتي بآثار لم تكن متوقعة ومن ان يتأثر تأثرا لا يستطاع التنبؤ به بالبناء المهجور . وهذه العزيمة الثورية نفسها لا يمكن ان تفهم الا على تتويج لتطور سابق كلي ، كان الدور الرئيسي فيه للتحولات التلقائية في منظومة علاقات الانتاج القديمة . وعظمة الانسان، والقيمة السامية للوعي الانساني ، لا تكسبان شيئا ــ بل تخسران ــ بالجهل الارادي للعوامل التي تشرطهما . وارادة التغيير لا تتعارض مع البصيرة النيرة ، والتغيير السليم مشروط بها .



الاسلام والاشتراكية

ان دول العالم الاسلامي هي اليوم بالذات في واحدة من تلك اللحظات الحاسمة التي تستطيع فيها ان تختار طريقها . ذلك لان تعمم التحرر من الاستعمار ، واقلاع « الامبرياليات » الغربية عن اساليب السيطرة المباشرة ، والمنافسة بين النظامين الاقتصاديين الكبيرين في المجتمع الصناعي ، قد خلقت وضعا ثوريا اصبح من الممكن معه ، الى حد ما ، اعلان القطيعة مع الماضي والبدء من منطلق جديد . وفي كل مكان ، ضمن حدود معينة وشروط معينة ، تستطيع القيادات الآن ان تختار .

هذه القيادات عليها ان تلبي تطلعات الجماهير التي يفترض فيها ان تقودها، وهي تطلعات خلقت الغليان الاجتماعي الذي ولدت منه الفئات القائدة . وهذا كلام استطيع هنا البرهان عليه . فهذه الجماهير ، المستسلمة غالبا منذ مئات السنين (بل الوفها احيانا) للاضطهاد والبؤس ، قد اكتشفت فجأة ان هناك نماذج لمجتمعات تفوقها رخاء وحرية ، وتزعم فوق هذا انها تسير على نهج لن ينفك يزيدها رخاء وحرية . وهي لذلك ــ هذه الجماهير ــ تطلب ، بصوت متزايد الارتفاع دائما ، تطورا على الاقل في هذا الاتجاه . وتجاهل نداءاتها لم يعد بالامر المستطاع .

فأما الحرية الاقرب الى الرؤية واللمس ، اعني التحرر من الاحتلال الاجنبي المباشر ، فقد تحققت في كل مكان تقريبا ، وظلت هناك اشكال للتبعية اكثر رهافة ، تكاد لا ترى ، تجاه الخارج وتجاه الداخل ، لا تشعر الجماهير بثقل مفرط لها بعد الانفراج البالغ الذي احدثه التحرر الوطني . واما الوصول الى رخاء نسبي فهو الآن المطلب الاول في كل مكان . وهو في الواقع مطلب يلتقي ايضا مع مطلب الحرية ، لان لنماذج المجتمع الصناعي ، الاوروبي والسوفياتي والامريكي ، قوة توسع وقوة اجتذاب اصبح واضحا معهما للجميع ان المجتمعات الاخرى هي الآن امام خيار لا مهرب منه : فاما ان تخضع اقتصاديا لسيطرة المجتمعات الصناعية (والتبعية الاقتصادية تقود حتما الى التبعية السياسية المقنعة او المكشوفة ، برغم كل الحملات اللفظية المكنة على الاستعمار الجديد) واما ان تصبح هي نفسها مجتمعات صناعية .

فاذا قررت الدول الاسلامية ان عليها ان تصبح مجتمعات صناعية (وكل شيء

يدفع الى ذلك ، حتى لو كانت الظروف الموضوعية غير متوفرة حقا له) فهي مرة اخرى امام خيار بين طريقين اساسيين : الرأسمالية او الاشتراكية . ليس هناك من طريق ثالث ، على عكس كل ما يظنه الاقتصاديون الاوروبيون الراغبون في الخلاص من هذا المأزق ، وكثيرون من مفكري العالم الثالث الراغبين باعطاء لون وطني لبرنامجهم الاقتصادي .

ليس هناك من طريق ثالث ، لان عدد البنى الاقتصادية الممكن - اذا نحن اقتصرنا على السمات الجوهرية - ليس غير محدود . ففي المراحل السابقة للرأسمالية ، كان من الممكن الاخذ بعدد كبير من صيغ الانتاج ، المتفاوتة الاختلاف ، تنسق او تتحاجز ، على امتدادات متحولة من حيث الارض والقطاعات . ولكن قوة الاقتصاد الرأسمالي هبطت بصيغ الانتاج الاخرى الى ادوار ثانوية في قطاعات محدودة جدا . فليس هناك من يستطيع الصمود امام منافسة الاقتصاد الرأسمالي في داخل وضع اقتصادي اجتماعي رأسمالي ، اذا لم تكن تحميه ظروف استثنائية خاصة ، والقطاع الرأسمالي - ولو كان محدودا من حيث حجم انتاجه - هو الذي يتجه في هذا الوضع الى توجيه الحياة الاقتصادية والاجتماعية بكليتها . وبالتالي فان كل مجتمع عريض نشأت فيه رأسمالية الانتاج (ويرفض ان يكون مجرد ذيل خارجي لمنطقة رأسمالية اجنبية) ينزع الى التطور في اتجاه الوضع الاقتصادي الاجتماعي الرأسمالي اذا لم يوضع حد لهذا التطور ، في لحظة ما ، بالاخذ بالخيار الاشتراكي .

التصنيع اذن اما ان تقوم به فئات من الرأسماليين واما ان يتم بادارة الدولة او تحت رقابة الدولة . واذا كان التصنيع متقدما فالخيارات الاقتصادية الرئيسية اما ان تصدر عن الرأسماليين الاحرار واما عن الدولة او عن مجموعات افراد لا راس مال لهم يعملون تحت حماية الدولة وتحت الرقابة الحتمية للدولة (خلال زمن طويل على الاقل) . وهناك درجات لا نهاية لها يمكن الاختيار بينها في تحديد نِسَب المشروعات الرأسمالية او مشروعات غير الرأسماليين التي تحميها الدولة (فهذه المشروعات الاخيرة لا تستطيع ان تنمو ابدا دون هذه الحماية) . وهناك كذلك درجات لا نهاية لها يمكن الاختيار بينها في الحدود التي تفرضها الدولة على الفاعلية الحرة للمشروعات الرأسمالية وغير الرأسمالية . ولكن المسألة الجوهرية بشأن تطور الاقتصاد العام هي اولا ان يُعرف الى أي مدى يستطيع الرأسماليون الاحرار ، في حالة بقائهم ، ان يفرضوا على الدولة ارادتهم واختياراتهم الاقتصادية الاساسية . وبعد ذلك يصبح مسار النظام الاقتصادي العام مرتبطا قبل كل شيء بنسب الفاعلية الاقتصادية التي تمارسها هذه القطاعات ، وعلى الاخص بمدى نفوذها على السلطة .

ان كل عامل متحول آخر هو عامل ثانوي بالقياس الى التوجيه العام للمجتمع . فلكل من سيطرة الرأسماليين الآحاد او سيطرة الدولة (بأن تباشر ادارة المشروعات او توكلها الى غير الرأسماليين) ، نتائج ذات آثار ضخمة على كل الحياة الاجتماعية . وقد تستطيع العوامل السياسية ، بتأثرها بالحياة والوعي الاجتماعيين ، ان تدفع

بحيويته التي لا مثيل لهـا متزايد التسلط والقوة . هذا ما حصل في اليابان والصين والهند ، وهذا مـا رأينا بداياته تظهر في العالم الاسلامي برغم ضخامة العوائق التي حملتها معها المنافسة الاوروبية القوية ، تحميها المعاهدات التجارية التـي فرضتهـا القوة ، كمـا حدث تقريبا في امريكا اللاتينية .

هل يعني ذلـك ان الذهنية السابقة والوعـي السـابق لا يلعبـان أي دور في الخيار ؟ لا ، ليس هـذا مـا أعنيه . في الهند مثلا انطلق البراهمانيون الى المغامرة الراسمالية قبل المسلمين وبأكثر منهم حميـة ، وكذلك البروتستانت في اوروبا قبل الكاثوليكيين . ولكن القضية ليست قضية تعاليم دينية فحسب ، اذ ان اختيـار الشعوب الاوروبية بين الاديان في القرن السادس عشر لم ينشأ من مجرد قناعة اتت نتيجة لدراسة مقارنة للاناجيل وللمراسيم البابوية ولكتابات «لوثر» و «كالفان» ، بل لقد اشتركت في ذلك ـ وبنصيب اكبر ـ عوامل اجتماعية عميقة ، بل وانتصارات وهزائم عسكرية : والتوزع الطائفي كان يتكافأ الى حد بعيد مع الاوضاع الاجتماعية المختلفة . اما في الهند ـ حيث يصعب القول بأنه كان هناك خيار حقا ـ فاختلاف المعتقدات الدينية لم يكن الصعيد الوحيد الذي يفرق بـين المجتمعين البراهمـاني والاسلامي .

وصمود الذهنية السابقة في مجتمع ما ، المرتبطة اوثق الارتباط بظروف حياته الاجتماعية ، امام انتشار الروح الراسمالية ، يتفاوت في المجتمعات قوة وجدوى . ولكن قيام اقتصاد راسمالي في قلب هذا المجتمع او على حدوده ، في ظـل ظروف قانونية واقتصادية تسمح له بالنمو ، يمارس على هذا المجتمع ضغطا لا سبيل الى مقاومته على المدى الطويل ، واذ ذاك نرى الآلهة وقواعد الحياة والاخلاقيات المقدسة او المكتسبة التقديس ، تنحني بعضها وراء بعض الى ان تركع امام «مامون» الـه المـال المنتصر .

ومن شان البنى الراسمالية ، وهي تحاول مد جذورها في وسط اجتماعي غير راسمالي ، ان تنمّي ايديولوجيـات « طوباوية » بالمعنى الـذي اوردنـاه لتصنيف « مانهايم » . ولكنهـا ليست ايديولوجيات اقتصادية بل سياسية ، اذ لا يدعى الناس الى الكفاح من اجل توسيع اقتصاد الربـح او تيسير الشروط الاقتصادية لنموه . فاما ان توجه الدعوة ـ كمـا حدث في اوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ـ الى الكفاح من اجل بنى سياسية تلائم هذا التطور ، ولكنها تتضمن مثـلا سياسية وغير سياسية شاملة كالحرية والمساواة ، وفقا لحركة اوضحها ماركس بصورة رائعة ، ولا سيما في دراسته عـن « **المسالة اليهودية** » ، وامـا ان يتجـه التبشير الى ايديولوجية وطنية ، يكون الانتعاش الراسمالي واحدا من عناصرها ، وقد كان هذا شأن الدعوات الاوروبية « الامبريالية » في القرن التاسع عشر ، وشأن الدعوة التركية الكمالية في القرن العشرين .

اما الايديولوجية الاقتصادية للمجتمع الراسمالي فهي عقيدة « ايديولوجية » بالمعنى الضيق ، وفقـا لتصنيف « مانهايم » نفسـه . فهي تصعد الواقع وتضفي عليه المثالية . وهي قد تثير بعض الصدى في المجتمعات الصناعية الاوروبية الامريكية

انـي اختيار احـد الطريقين . ولكن متى وقـع الاختيار ، فلا سبيل الى الهرب من آثاره .

ليس هناك اذن اقتصاد مسلم او مسيحي ، كاثوليكي او بروتستانتي ، افرنسي او الماني ، عربي او تركي . فكل ذلك لا يمكن ان يكون في اقصى احواله الا تلوينات سطحية للاختيار الاقتصادي الرئيسي . ولقد تستطيع الملامح الوطنية ان تحـدث تطويرات ذات شأن في اسلوب عمل الانظمة ، ولكنها تعجز وحدها عن تغيير الانظمة نفسها في اركانها الاساسية .

والطريق الراسمالي لا يحتاج عادة الى ايديولوجية تعبئة ، الى عقيدة تطرح امام شعب بكامله برنامجا للتنفيذ . وصحيح ان حافز الربح فيه ضروري لا بد منه، ولكنه ايضا كـاف للراسماليين ، اما الجماهير فلا يسألها احد رايها . ولا ريب في ان اتجاه فئة من المجتمع الى طلب الربح يفترض وجود حالة فكرية معينة ، وعقلية لا تظهر بالضرورة في كل المجتمعات . فالروح الراسمالية واقعة موجودة ، واذا صح انها تتجلى في صـور مختلفة فاننـا نرى لدى تجـار جنوة والبندقية في العصـور الوسطى ، ولدى مجهزي المراكب واصحاب المصارف في « امستردام » ايام النهضة، ولدى الصناعيين رواد الثورة الصناعية البريطانية في القرن الثامن عشر ، ولدى ملوك المال في العصر « الامبريالي » ولدى رجال الاعمال الامريكيين اليوم ، نفس العدو اللاهث وراء الكسب ، نفس الانصراف الكلي الى هذا المسعى ، وملامح اخرى مشتركة تنبع كلها منه الى حد ما ، كأن بهم جميعا مسا من شيطان واحد . ومن الصحيح انه لا يكفي ، في بلد ولدى شعب لا يعرفان هذه الحمى ، ان ننشىء المصارف والمصانع والوكالات التجارية ثم نقرع الطبول ونهتف بالناس : « اغتنوا ! » لتنشأ لديهم هذه الروح . ولكن روحالكسب الراسمالي هذه لم تولد من العدم ، كما انها لم تولد من روح اخرى كمـا كان يعتقد « ماكس ويبر » . فالفكر الراسمالي كـان موجودا لدى حفنة من الافراد ، والظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية هي التي أتاحت له ان ينمو وان يغزو في لحظة معينة كل المجتمع في اوروبا وامريكا . والاوروبيون الذين كانوا يشكون (نفاقا) من افتقاد روح المبادرة لدى المتمولين فـي البلدان التي ينزلون فيها وقد يستعمرونها ، لم يكونوا يرون او لم يكونوا يريدون ان يروا ان ظروف تلك البلدان كانت تحطم سلفا كل نوابض الحافز الراسمالي ، وان وجودهم هم انفسهم فوق ذلك ، وبما كانوا يفرضونه من قوانين ، اذا كـان يزيل بعض العوائق فقد كان يسارع الى وضع اخرى مكانها ، اكثر كفاءة في الاغلب . ولكن، ما ان تقوم ظروف تسمح للمشروعالراسمالي بأن يتوقع الربح المشجع ، وتجعـل الراسمالي يطمئن الى انه سيستطيع الاحتفاظ بهذا الربح وتثميره في امان نسبي، وتتيح القدرة على بعض الصمود امام منافسة الراسمالية الاجنبية ، حتى تبـدأ العوائق الاجتماعية التي خلقتهـا العقلية السلفية والنواهي الدينية والاخلاقية بالاضمحلال ، وحتى يحتال الناس على القوانين ، ويتشجع الآخرون امام نجـاح الرواد الاوائل وامام القدرة الاجنبية ، وتنتشر عدوى شيطان الربح الراسمـالي ـ دون ان ينهزم امام اي حاجز ـ في فئـات متزايدة الاتساع ، ويصبح النظام

في العصر الراهن ، باقناعها المستفيدين الفعليين من هذا الاقتصاد بأن وضعهم الممتاز حق وعدل ومطابق لطبيعة الاشياء ، وكذلك بمحاولتها اقناع شريحة عريضة افرزتها هذه المجتمعات في مرحلة متقدمة وتتمتع برفاه نسبي ، بأنها تعيش في افضل البنى الاجتماعية الممكنة وبأن فرص الارتقاء الاجتماعي لاعضائها افضل مما يمكن ان تكون في اي طراز آخر من طرز المجتمع . وحتى الخاسرون في هذه المجتمعات قد يقتنعون بهذه الدعوى اذا كانت لهم موارد مادية كافية وكانت النماذج المنافسة ضئيلة الجاذبية بصورة عامة .

ولكن هذه العوامل لا دور لها في العالم الثالث الا على شريحة اجتماعية رقيقة ، هي الوحيدة التي تتمتع بخيرات الاقتصاد الراسمالي اما الاكثرية الكبرى من الشعوب ، ومنها تلك الشرائح التي تقابل اجماليا ما تمثله البورجوازية المتوسطة والصغيرة في المجتمعات الراسمالية ، فتطلعها الاساسي على الصعيد الاقتصادي هو اللحاق بمستوى حياة المجتمع الصناعي ، هذا النموذج ذي القوة الجاذبة الطاغية ، الذي يفرض وجوده امام تلك الشرائح بألف طريق : بالسينما والصحافة والراديو ، وبمشهد الاجانب المرفهين في ثيابهم الانيقة وما يتوفر لهم من اسباب الحياة الاسطورية في أعين الفقراء . اما دعوة العقيدة السياسية ، دعوة الحرية والمساواة الداخليتين ، فتنتقل الى الصف الثاني من الاهتمام في نظر الكتل الجماهيرية الجائعة والموظفين او المستخدمين الذين يعيشون حياة البؤس قياسا الى ما يرونه او يفترضونه من ترف المجتمعات الصناعية . واما الدعوة الوطنية فسرعان ما تفقد قدراتها على التعبئة متى لم يعد هناك اعداء خارجيون واصبحت امتيازات المواطنين، المستفيدين من الراسمالية ، صارخة جارحة للنظر .

ولقد بدا وهن قدرة الدعوات الراسمالية على التعبئة واضحا في تركيا وايران والعراق الملكي (قبل تموز ١٩٥٨) ، حيث كان في ظن القادة انهم قادرون على انتهاج طريق للتقدم الاقتصادي « الطبيعي » ، من شأنه آخر الامر ان يزيد الرخاء العام بنتيجة حرية حركة الراسمالية « الليبرالية » التي تشجعها الدولة ، كما ذكرنا من قبل . ولقد حاول هؤلاء القادة فيما بعد ان ينظموا هذا التطور بوسائل التخطيط غير القسري ، وفقا للاسلوب الفرنسي مثلا ، تاركين للراسماليين الآحاد قدرا كبيرا جدا من الحرية . وساعدتهم في ذلك الدول الراسمالية الغربية ؛ ولا سيما الولايات المتحدة . وكان في ظنهم انهم قادرون على الاستغناء عن الايديولوجية ، بل كانوا او ما يزالون يسيئون الظن بأية ايديولوجية ، حتى في تركيا حيث كانت الدعوة الكمالية في البدء قد ابتعثت تعبئة عامة على اسس وطنية بالدرجة الاولى ، اذ اصبح كل حشد عقائدي للجماهير ، حتى لو كان في اتجاه رجعي ، يمثل في نظر الفئات الحاكمة ـ ولها بعض الحق في ذلك ـ اخطارا محتملة على دوام سيطرتها . وقد قاد هذا في العراق الى ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ وبالتالي الى انهيار مشاريع مجلس الاعمار (وهي مشاريع لم تكن ابدا تافهة من الوجهة الاقتصادية المحضة) . اما في بلدان اخرى فان قيادات بديلة تتجه جديا بأذهانها الى منطلق جديد من اجل اصلاحات اقتصادية جذرية يفترض في تحقيقها ان يحتاج الى تعبئة واسعة للجماهير ، ولذلك تبني هذه

القيادات عقائد تتيح لها الوصول الى هذه التعبئة . وهي قد ادركت انه لا سبيل الى تقدم اقتصادي عاجل الا باشتراك الشعب كله في مجهود نشيط ، وبتضحيات فردية كبيرة . وهم يرون ، عن حق ، ان ذلك يقتضي اعادة توزيع لمكاسب هذا التقدم ، كما يقتضي في البداية ـ حيث يكون هذا التقدم ضئيلا ، وبقدر ما يكون كذلك ـ جاذبية عقيدة تحشد الطاقات وتشيد بالجهد المطلوب وبثماره ، واعدة باصلاح جذري للبنية الاجتماعية على حساب الامتيازات المكتسبة . وهنا تنطرح مسألة اختيار هذه العقيدة . ومن الواضح الآن الجميع (الا لبعض الاقتصاديين والاجتماعيين في اوروبا وامريكا) ان هذه العقيدة لن تستطيع ان تسقط من حسابها اهمية تقدم الرخاء .

هكذا ، بصورة طبيعية اذا صح القول ، فرض نفسه الحل الثاني، الحل الاشتراكي ، مدفوعا بقوة الاشياء . ولا بأس ان نعيد القول مرة اخرى ، بأن الخيار لا يعود ابدا ـ او الا بنسبة لا تكاد تذكر ـ الى الذهنية القائمة قبله ، الى العقلية النوعية الخاصة بالشعب الذي قام به . ففي بعض البلدان ثارت الجماهير ضد نظام مرتبط بالاقتصاد الراسمالي الذي كان يضطهدها ، ثم قامت بتوجيه هذه الثورة طلائع تعتنق المذهب الاشتراكي بتأثير الايديولوجية الماركسية التي نشرتها الحركة الشيوعية على النطاق العالمي . وفي بلدان اخرى وجد قادة راغبون بتحرير بلادهم ودفعها الى التقدم، وادركوا ان الارتباط بالاقتصاد الراسمالي، في الظروف السياسية والاجتماعية التي كانوا فيها ، يهدد هذا التحرر ولا يتيح للتقدم ان يتم بالسرعة والى المدى الذي يريدون .

والخيار الاشتراكي ، خلافا للخيار الراسمالي ، يحتاج ـ كما اشرنا قبل قليل ـ الى ايديولوجية معبئة ، «طوباوية» على الصعيد الاقتصادي . فالاقتصاد الراسمالي ينتشر من باب الى باب ، اذا امكن القول ، بصورة شبه آلية ، حين تجتمع له الشروط المطلوبة . والافراد يقبلون عليه الواحد بعد الآخر حين تلوح لهم بوارق الربح وحين يكون نزوعهم الى الفوز بنصيبهم منه قد تغلب على العوائق الذهنية التي قد تعترضه . ولكن الامر يختلف في الاقتصاد الاشتراكي او اقتصاد الدولة ، اذ ان هذا الاقتصاد يجب ان ينظم اجتماعيا ، جماعيا . والمكاسب التي ينالها منه الفرد ليست دائما جلية بينة ، بل هي في الاغلب معدومة خلال المرحلة الاولى ، ولا سبيل الى تصورها الا على مستوى المصلحة الجماعية وعلى حقبة من الزمن طويلة . وبالتالي فان تعبئة الافراد لا بد لها ان تتضمن مزيجا من الايديولوجية ومن الحوافز المادية . وهذه الحوافز تستطيع بصورة دائمة ، او شبه دائمة ، ان تكون مؤثرة ناجعة . ولذلك ينبغي الالحاح عليها . اما مدى تقبل الايديولوجية فيتفاوت تبعا لنوع الوعي الاجتماعي السابق لها ، والذي يمكن العمل لتغييره طبعا ، ولكن تغييرا يتفاوت يسرا وصعوبة ، وتتفاوت الحاجة معه الى الاحتياطات والمراحل . ويجب ان تكون جرعة الحوافز المادية متناسبة القدر عكسيا ، بصورة عامة ، مع ما للعقيدة في ذاتها من طاقة خاصة على التعبئة والهاب الحماس لدى شعب بعينه .

وليس هناك في الواقع من ينكر الحاجة الى ايديولوجية في بناء الاشتراكية ، وطبيعي ان هذه الايديولوجية يجب ان تتضمن القول بضرورة هذا البناء ، ولكن

عليها ايضا ان تتخطاه . ذلك ان في المستطاع عند اللزوم جر الشعب الى مجهود ضخم خلال فترة محدودة من اجل تحقيق « قفزة كبيرة الى الامام » تعود عليه فائدتها ، دون ان نضيف الى امل هذه الفائدة دوافع مثالية ، وهذا شريطة ان لا يتجاوز المجهود حدا معقولا وان يكون لدى الذين يبذلونه قدر من الامل في ان يعود عليهم هم انفسهم ببعض الخير . ولكن هذه الحالة نادرة ، والناس ـ اذا ما وجدت ـ قد يفضلون التعاسة التي هم فيها على تعب منهك ذي نتائج غير مضمونة . والقاعدة العامة تظل ، برغم كل شيء ان تحدد لكل مجهود جماعي أهدافا مثالية (غير متناسبة معه في الاغلب) . وهذا هو الذي يجري في الحروب ، حتى في اكثرها قذارة اهداف . هذا الى ان الايديولوجيات الاكبر طاقة على التعبئة كانت دائما دعوات الى القتال ، او على الاقل الى السبق . هكذا الانسان ـ الانسان الذي نعرفه على الاقل ، والذي علينا ان نتعامل معه ـ : يبذل اكثر نفسه ليسحق اعداءه او ليسحق منافسيه .

والاهداف المثالية ، كما اعلنتها الايديولوجيات التي نعرفها ، يمكن اجمالها في ثلاثة انواع : عظمة الجماعة «الوطنية» ، وعظمة الله ، وعظمة الانسان . هذا على ان يكون مفهوما ان الهدفين الاخيرين ، عمليا ، ينقلبان في الغالب جزءا من عظمة الجماعة (الوطنية او غير الوطنية) التي يفترض انها الوحيدة التي تجاهد حقا في سبيل الله او في سبيل الانسان . ومن الممكن ، مبدئيا ، باسم هذه الاهداف، ان يدعى الى التضحية في النضال ، وكذلك الى التضحية في الحياة اليومية ، لا سيما اذا صورت هذه الحياة اليومية على انها هي الاخرى نضال . ومن الممكن ان يبرر البناء الاقتصادي بنسبته الى واحد من هذه الاهداف الثلاثة ، ولكن ضمن شروط :

فاذا كان البناء الاقتصادي يجري في حدود الاعراف المرعية في بلد ما ، دون محاولة لقلب البنى القديمة ، فلا شيء يمنع من اعتباره داخلا في اية واحدة بل في اكثر من واحدة معا ، من الايديولوجيات الثلاث المذكورة : الوطنية ، والدينية ، والانسانية العالمية . ولكن الوان السلوك التي تطلب اذ ذاك ستكون من النوع المحافظ، الامتثالي . والامتثالية أقل تحريكا وتعبئة من الثورة ، على الاقل حين لا يكون هناك اي صراع خارجي يكسبها بعض الحدة . واندفاع الناس لا يلبث ان يطفئه شعورهم بأن هناك اصحاب امتيازات ، ومستغلين للعقيدة ، ومنافقين جعلوا منها قناعا يتابعون وراءه اهدافهم الفردية الانانية . يضاف الى هذا ان كلا من تلك الايديولوجيات الثلاث تتجاوز البناء الاقتصادي ، وان المرء قد يختار الى خدمة الوطن او الله او الانسان طريقا آخر . على ان من العسير على الفرد ان يجد طريقا آخر يخدم به الوطن اذا لم يكن في الافق اي صراع وكان الدور الذي اختاره لنفسه في المجتمع غير خارجي عن البناء الاقتصادي . وبعكس ذلك ، تستطيع ان تختار خدمة الله بالتأمل الصوفي مثلا او خدمة الانسان بالاعمال الخيرية ، تستطيع ان تكون راهبا او طبيبا . ولذلك كانت الايديولوجية الوطنية (عموما) اكثر الثلاث ملاءمة لهذا الطراز من التنمية الاقتصادية .

اما حين يراد من البناء الاقتصادي ـ بالاضافة الى استهدافه ذاته ـ ان يقلب

الاوضاع السائدة ، فان الايديولوجية بما تفترضه من صراع تكون اكثر حدة ،واكثر اسرا بما تحمله من مجهول ، وبالتالي اقدر على التعبئة . وفي ظلالها يكون من اليسير احتقار المحظوظين والمستغلين والمنافقين (وهم موجودون في كل مكان) بوصفهم حثالة لا بد منها ، وشوائب تافهة في المعركة الضخمة . ولكن مثل هذا المطلب يفترض ضمنا مقاومة الفئات والآحاد الذين يحكم عليهم مشروع البنية الجديدة بخسارة وضعهم المكتسب وبفقدان امتيازاتهم ، او على الاقل بالتخلي عن عاداتهم وعن رفاهيتهم المادية او المعنوية . وهؤلاء الآحاد او الفئات هم مع ذلك جزء من الجماعة الوطنية او الدينية ، وفي وسعهم ان يعلنوا جهارا ولاءهم المخلص للوطن او ايمانهم الصادق بالله . ومن الممكن بالطبع ان يوصموا بالخيانة موضوعيا لهذا او لذاك، ولكنها وصمة عسيرة ، وايسر منها ان يشهر بهم بوصفهم خونة لقضية الانسان ، هاربين من النضال لخلق مجتمع يتيح التفتح الحر لكل الطاقات الكامنة في اعضائه ولكل امكانات الانسان ، اعداء للحرية وللمساواة . ولذلك كان الاخذ بعقيدة انسانية عالمية اكثر تلاؤما مع هذا الطراز من البناء الاقتصادي ، الذي يفترض الصراع الطبقي ولو انكر بعضهم ذلك ، اذ ان من اليسير ان يزعم «الرجعي» انه فرنسي صالح او صيني صالح او عربي صالح ، او انه مسيحي صالح او مسلم صالح ، ومن العسير تكذيبه على هذا الصعيد . ولكنه ، بالتعريف ، لا يستطيع ان يكون «ثوريا» صالحا .

وهذا بالذات هو ما نراه بصورة أقرب الى الحس ، ما نراه في الوقائع ، حين نمحص في تطلع بعضهم الى ان يجعل من الاسلام راية لبناء الاقتصاد الاشتراكي في البلدان الاسلامية ، لان الدين الاسلامي لا يبدو صالحا لمثل هذا الدور .

ان تعبئة الجماهير عن طريق الايديولوجيات من اجل غايات اقتصادية جديدة الطراز هي ظاهرة حديثة . ففي الماضي لم يكن الناس يتصورون تغييرا جذريا في البنى الاقتصادية . فاذا ما دعيت الجماهير في مجتمع ما للعمل على تقدمه وهو على حاله ، كانت صورة ذلك اما استكمالا لفاعلياتهم المعتادة ولو بوتائر اسرع ، واما فتحا لاراض جديدة يمكن ان يستغلوها كما استغلوا اراضيهم القديمة ، واما اخضاعا لشعوب اخرى توجه فاعلياتها لخدمة ذلك المجتمع . واذا ما تمردت فئات محدودة في قلب مجتمع ، فقد كان هدفها ان تحصل على نصيب اكبر من الناتج الاجتماعي او من مزايا المشاركة في السلطة ، لا ان تقلب اساوب نشاط هذا المجتمع. واذا ما وجهت الدعوة الى تكوين فئات جديدة على حساب الاطر السابقة ، فقد كان ذلك لبناء مجتمع محدود ، ضيق ، مختص بعبادة ارادتها قوى خارقة للطبيعة ، او لتحويل كل المجتمع القديم الى اتجاه هذه الارادة ، ولكنه كان نادرا جدا ان تستهدف هذه الارادة تحويلا جذريا في الصيغ القديمة للانتاج واعادة الانتاج .

والاسلام ، في الماضي ، لم يحاول تعبئة الناس لاغراض اقتصادية . بل هو في البدء قد دعا العرب الى التمرد على روابطهم القبلية ليدخلوا في جماعة جديدة غايتها العمل في سبيل الله . والله قد طلب من عباده ان يعيشوا حياة تقية فاضلة ، دون ان يغير من نشاطهم الاقتصادي الطبيعي المعتاد . وهو لم يتجاوز هذا الطلب فيما بعد ، حين دخلت في الجماعة الجديدة قبائل كاملة ، كما دخل افراد لا

يرتبطون بالحياة القبلية . فلئن تغيرت الحياة الاقتصادية لهذه الجماعة ، فقد حدث ذلك بتأثير بعض الاحداث الطارئة ، كالفتوح ، وكالتخصص الانتاجي في قلب « سوق مشتركة » ذات ابعاد عالمية . وفي هذه الظروف الجديدة اصبحت الحياة التقية الفاضلة تفرض وجائب جديدة، وجائب حددت بما يجعلها تتلاءم مع البنى الاقتصادية الجديدة واسبغت عليها القدسية طبعا كما لو صدرت عن الله وعن نبيه . ومنذ ذاك اصبح الاسلام ايديولوجية تفرض على الفرد نوعا معينا من السلوك . اما على الصعيد الجماعي فكان يدعو الى ادامة الحياة الاجتماعية على الصورة التي اكتسبتها ، مكتفيا بأن يطلب لهذه الحياة النهج الاخلاقي . وهذا بالنسب المعتادة من النجاح والفشل لمطالب من هذا النوع ، أي بقدر من الفشل اوسع . وأما على الصعيد الجماعي الخارجي فقد اصبح ايديولوجية من الطراز الوطني ، تدعو الى الدفاع عن الجماعات الاسلامية في وجه الجماعات غير المسلمة ، والى غزو هذه اذا كانت الظروف مواتية . ثم ظهرت الطوائف والشيع في الاسلام فكررت على نطاق اصغر تطور الحركة الاسلامية العامة ، وهي ان اضافت اليه غالبا مطالب ثورية فقد ظل ذلك بصورة عامة لا يحمل من برامج التغيير الاقتصادي الا الالتزام الدقيق بالتقوى والاخلاق الكريمة في تعاطي النشاط المعتاد ، أي بدون تغيير جذري للبنى القائمة . واخيرا فان المسلمين المتناثرين في بلاد غير اسلامية ، والذين كانوا ينشرون مثل الاسلام بالقدوة لا بالتبشير (اذ ان ندرة الدعوة التبشيرية المحضة هي احدى سمات هذا الدين) ، كانوا غالبا ينقلون الى المؤمنين الجدد اسلوبهم في الحياة الاقتصادية ، اسلوب التجارة « الرأسمالوية » . اي اننا لا نرى ، في اية مرحلة ، تعبئة من اجل تحويل اقتصادي على النطاق الاجتماعي .

هذه التجربة التاريخية اذن ، والتحليل النظري الذي اوردناه من قبل ، كلاهما لا يشجع على ان نرى في الدين الاسلامي اليوم عاملا من شأنه تعبئة الجماهير من اجل البناء الاقتصادي ، وبصورة خاصة بعد ان اصبح واضحا ان هذا البناء لا بد له ان يكون ثوريا بالضرورة ، هداما للبنى السائدة . بعض المناضلين يقولون ، كما يفعل « عمر اوزجان » ، ان الاسلام هو العامل الوحيد الذي يمكن باسمه الوصول الى قلوب الفقراء ، الذين يستحيل ان يأخذوا بأية ايديولوجية اخرى . واذا كان هذا الوزير الجزائري السابق يستند في رأيه هذا الى ما يراه من عمق الشعور الديني الاسلامي لدى جماهير الفلاحين الفقراء في بلده ، فهذا الولاء للاسلام واقع هناك كما هو واقع في اجزاء اخرى من العالم الاسلامي ، ولسنا نقصد تجريحه والاصطدام به ، ولكن من الوهم الظن بأنه لا بد ان يمنع الجماهير المذكورة من ان تلقي سمعها الى نداءات اخرى على صعدان مختلفة . ويجب ان ندرك ان هذا الولاء ، على رغم كونه تعبيرا عن الايمان وبرغم قدرته من دفع نفوس كثيرة نحو المثل الدينية المحضة ، هو ايضا في الاساس ظاهرة وطنية وظاهرة طبقية . ففي الاسلام كان الفقراء يرون ما يميزهم عن الاجنبي المسيطر وعن الطبقات العليا « المتاوربة » ، الكافرة عملا او فكرا . وكان رجال الدين فقراء مثلهم في الغالب ، يحتقرهم الاجنبي ، ويؤمنون بقيم المجتمع التقليدي الذي يعيشون فيه ، فكانوا منهم نصراء لهم ، يتحدثون اليهم

بلغتهم وعلى مستواهم . ولكن الاستقلال بدأ يرفع رجال الدين تدريجيا في السلم الاجتماعي ، بينما اخذت شرائح المجتمع العليا ، المتفاوتة في درجة الاستقلال تتسابق الى اعلان ولائها للاسلام في سعي محموم وراء ضمانة عقائدية لامتيازاتها الاجتماعية والمادية . ولذلك ، وبالقدر الذي يرتفع فيه رجال الدين مركزا اجتماعيا ومستوى حياة ، لن يظل الاسلام شعارا وحيدا لدى المحرومين .

ولقد يظل هؤلاء المحرومون ، ولا سيما اكثرهم فقرا وفي مناطق معينة ، على استعداد مدى حقبة طويلة للرد الفاضب على اولئك الذين يهاجمون التقاليد أيا كانت او يتهمون بمثل هذا الهجوم . ولقد يظلون على انقيادهم وراء الدعاة الذين يضفون القدسية على جهلهم وبؤسهم ما دام لم يأت احد يخطر بباله ان يحررهم من هذا الجهل وهذا البؤس . ولكن علينا الا ننخدع بمثل هذا الوهم الذي يخدع السائحين والمثقفين ؛ فهؤلاء ـ امام طراز من الحياة لا تنطبق عليه معاييرهم ومقولاتهم ، وامام كتل بشرية لا سلطان عليها لمنطقهم الجدلي (فهم في الغالب يجهلون لفتها ودائما لا يحسنون مخاطبتها) ـ يسرعون الى الظن بأنهم امام كتلة قدّت من صخرة واحدة ، مغلقة على ذاتها ، لا يمكن ان يدفعها الى التطور شيء . وهذا وهم تكذبه كل التجربة التاريخية في القرن الاخير . ففي الواقع ، ما ان يتحقق تغيير جذري في شروط الحياة حتى يكفي قليل من الوقت لاحداث تغيير عميق في مواقف سلوكية تجمدت على حالها منذ سنين مؤلفة . ومجرد الدعوة الى الاسلام، بلا تحديد لمحتواها ، لن يستطيع تعبئة المحرومين (ولا سواهم) بل ينبغي قبل كل شيء ـ مع الاسلام او بدونه ـ ان تشتمل الدعوة على وعد بتحقيق تقدم يستطيعون توقعه في شروط حياتهم . وهم سيستجيبون للدعوة اذ كان موعد هذا التقدم المأمول قريب الاجل ، جذابا ، قابلا للتحقيق . وربط هذا الوعد بأفكار دافعة باعثة على الحماس قد يضاعف من حمية هذه التعبئة وقد يغري خلال بعض الوقت بتضحية المصالح الفردية المباشرة على مذبح التقدم الجماعي المقبل ، شريطة الا يبدو هذا التقدم حلما واهما والا يكون بعيد الآجال . وبوجه خاص وجوهري ، شريطة الا تبدو لهم التضحيات المطلوبة منهم تضحيات وحيدة الطرف ، والا يروا ان هناك اصحاب امتيازات لا يشتركون في هذه التضحيات او يستغلونها لحسابهم ، ولو زعموا لانفسهم الفضيلة والتقوى ونكران الذات . وانا اكتب هذه الاسطر بينما فلاحو سوريا في سهل حمص وحماه ، وهم مثل صارخ على الحرمان ، ومسلمون شديدو الولاء لاسلامهم ، يدافعون بالقوة عن حكومة حزب يصرح بأنه علماني ، وفيلسوفه الاول عربي مسيحي ، يحاربه تجار المدن وحرفيوها ووراءهم كل تأييد رجال الدين . ويستمع هؤلاء المحرومون الى خطب الجمعة فلا تهزهم الا قليلا بالقياس الى المزايا المحسوسة التي يعدهم بها « البعث » والتي بدأ بتحقيقها لهم (٧) .

---

٧ ـ لا يبدو ان هذا هو التفسير الحقيقي لاحداث حماه عام ١٩٦٤ ، وحكومة البعث نفسها اذ ذاك لم تقل به ، بل اعلنت انها اكثر من معارضيها ولاء للاسلام . وفي عام ١٩٦٦ اصدر القضاء البعثي

في الحقبة الراهنة ، لا نستطيع ان نتصور للدين الاسلامي دورا ايديولوجيا (معبئا او غير معبىء) الا في سياق صراع طبقي . فالعالم الاسلامي عالم نوعي ، له ملامحه الخاصة ، ولكنه ليس عالما استثنائيا . وهو لذلك لن يخرج عن القوانين العامة للتاريخ البشري ، ومستقبله مستقبل صراع : صراع طبقي او بمعنى اوسع صراع فئات اجتماعية ، وصراع وطني ، او بمعنى اوسع صراع بين مجتمعات كلية. وفي المستطاع تهدئة هذه الصراعات ، وتسكين حدتها ، وجعلها تتخذ اشكالا من المنافسة السلمية . كذلك يستطيع العقائدي ان يحوّم بذاته فوق المعممة ، الا يحفل بها ، ان يتابع بحوثه او تأملاته خارج هذه المعارك او فيما وراءها ، دون ان يرى لها قيمة . كما ان في وسع الدعوات الى الله والروح الاسلامية ، او الى وحدة « الامة » التقليدية او وحدة الوطن ، ان تحجب عن النظر هذه الصراعات ، ودائما لمصلحة فئة قليلة . ولكنها لن تستطيع القضاء عليها .

فالصراع بين كتل سياسية دون اختلاف في القاعدة الاجتماعية ، كذلك الذي حدث في بدايات استقلال الجزائر (او في الاتحاد السوفياتي ، مثلا ، في السنوات التي تلت وفاة ستالين) يمكن خلال فترة من الزمن ان يحل محل الصراعات الاجتماعية . ولكن ما يكاد يتاح قدر من الديمقراطية ، وان ضؤل نسبيا ، وما تكاد تدخل الميدان طبقة سياسية وان تكن محدودة، حتى تضطر الكتل المتصارعة الى التسلح ببرنامج ، ومن شأن هذا البرنامج عادة ان يمس الامتيازات التي تتمتع بها أو تحرم منها الفئات الاجتماعية المختلفة .

ولا تستطيع حقبة ، تستهدف بالدرجة الاولى بناء اقتصاديا يتضمن قلبا جذريا البنى القديمة ، ان تخلو من الصراع الطبقي ، حتى حين تحاول قيادتها ان تحجب هذه الحقيقة وراء اعلان انها تعمل للمصلحة العامة (وهو امر قد يكون صحيحا) . ذلك ان القادة سينصرفون الى اقامة أسس التصنيع ، البنية التحتية التي لا بد منها لكل بلد حديث مستقل ، والى خلق « الكوادر » على كل المستويات ، وبالتالي الى التوسع في التعليم ، والى محاربة البطالة والفقر ، بوصفهما عاملي ضعف وتبعية في بلد يريد لنفسه الاستقلال والقوة . ولكن هذا ، من جهة اولى ، لا يمكن ان يتم الا بالاضرار بمصالح وعادات المستفيدين من البنى القديمة ، فلا بد اذن من صراع ضدهم ، صراع يفترض استخدام الطرفين للسلاح العقائدي . كما ان هذا من جهة اخرى ، كما تدل تجربة التاريخ البشري ، يعني ان الفئة التي بيدها السلطة والطبقة المؤلفة من اولئك الذين تضعهم هذه الفئة في مراكز القيادة تتمتعان عادة بامتيازات من وجهة نظر السلطة التي بين يديهما ومن وجهة نظر المنافع المادية التي تحصلان عليها . ولقد تمضي فترة ، وربما حقبة طويلة ، دون ان تثير هذه

حكما بسجن احد شبابه بضع سنوات ، واتهمته السلطة بأن وراءه المخابرات الامريكية، لانه اعلن عن ماركسيته « العلمانية » بشيء من حماس الفتوة وبلاهتها . وسهول حمص وحماه كانت اول المناطق السورية التي عرفت تطبيق الاصلاح الزراعي ، في اواخر الخمسينات . (المترجم) .

الامتيازات معارضة ظاهرة . يحدث هذا اذا وفت الفئة القيادية بوعودها ، واذا ارتفع المستوى العام لمعيشة الاكثرية تدريجيا ، واذا لم يقع انحراف عن المثل الجوهرية التي تتمسك بها الامة ، واذا ضمن ـ فوق ذلك ـ قدر من السيولة الاجتماعية يسمح لغير المحظوظين ان يصلوا على الاقل الى حدود الدائرة القيادية . ففي هذه الحال يمكن لامتيازات هذه الدائرة خلال فترة طويلة ، ان تبدو لاعين الاكثرية اجرا يستحقه افرادها لقاء خدماتهم ، وان تبدو كذلك متاحة لكل كفء ذي طموح . ومع ذلك فان الطبقات غير المحظوظة ، بفعل الطبقات القائدة ذاته ، ستصل تدريجيا الى مستوى تتزايد فيه مطالبها وقدراتها على دعم هذه المطالب . وتجربتنا التاريخية تجعل من العسير الاعتقاد بأن الفئات ذات الامتيازات ستعمد في يسر الى تلبية هذه المطالب ، التي قد يكون بعضها طوباويا . واذ ذاك لا تعود لامتيازاتها صورة الاجر على الوظيفة كما كانت من قبل ، بل تبدو تدريجيا كظاهرة لبنية ثابتة من الاستمازة والاستغلال . وهنا ايضا سيكون طبيعيا ان يقوم تنافس ومعارضة وصراع . وعلى الرغم من جملة «ماوتسي تونغ» الطوباوية ، ليس هناك ابدا ما يضمن لهذه التناقضات التي تبدأ غير عدائية من ان تنتقل الى مرحلة العداء ، وربما العداء العنيف . ولقد تمر هذه الصراعات بكل الاطوار المعتادة ، فتهدئها السلطة بالتنازلات ، او تستثيرها بالتصرفات الخرقاء ، أو تقوم صراعات خارجية فترجع بها الى الصف الخلفي . ولكنها مع ذلك تبقى ، ولو مكنونة ، ولو تحت الرماد . هذا هو المجرى المعتاد للامور ، بصرف النظر عن السياق الايديولوجي ، وسواء اخذ المجتمع بعقيدة دينية او بمذهب انساني . ولكن من العسير ان لا تدخل الايديولوجيات في هذه الصراعات الطارئة .

في هذا السياق ، لا نتصور كيف يمكن « استخدام » الاسلام كايديولوجية ، ولا كيف يمكن ان يكون عامل صراع ضد الطبقات المحافظة في مرحلة او في اخرى . من المؤكد انه ، في الماضي ،قام بدور في الصراعات الطبقية ، الى جانب دوره الديني المحض ودوره كرمز وطني في الكفاح ضد الاجنبي . كان عاملا في الوحدة الوطنية وتحديد هويتها (الى جانب عوامل اخرى) فكان راية للصراع مع الاجانب، يتلخص دوره في شعار بسيط مثير للحماس ، شعار مبني على الهوية وحدها دونما اشارة الى الايمان ولا الى اركان العقيدة : « نحن مسلمون ، ورثة تاريخ مجيد عظيم ، وابناء امة قامت على مبادىء من الحق والعدل والعقل ، فلا ينبغي لنا ان نخضع لآخرين لم يبلغوا شأونا » . ولا يزال حتى الآن قادرا على خدمة مثل هذا الهدف اذا اقتضى الامر . ولكنه لن يستطيع ان يفيد في خدمة البناء الاشتراكي الا اذا كان في المستطاع ترجمته الى شعارات محددة ، واضحة ، نضالية ، قادرة على التعبئة ؛ والا اذا كانت القيادة ـ تنفيذا لهذه الشعارات ـ تستطيع ان تحدد لكل فرد وظيفة مباشرة ، وان تضع كلا في مكانه ، والا اذا كان ممكنا ان يتهم اعداء الاشتراكية علنا بأنهم « اعداء الله » ، وفقا للصيغة الاسلامية التقليدية ، حتى وان جهروا بولائهم للدين الاسلامي . ومن لا يرى ان هذه الشروط اليوم عسيرة التحقيق ؟ كيف نستطيع ان نعلن : « باسم الاسلام ، يجب تاميم هذه الممتلكات او تلك » ، واصحاب

هذه الممتلكات ائمة ونماذج تقوى ، واكثرية رجال الدين يعلنون (عن حق) ان الاسلام قد اقر الملكية الخاصة ، والاسلام مرتبط تاريخيا في اذهان الجميع بالمجتمع التقليدي الذي لا تستطيع اية حجة ان تنفي ان حرمة الملكية الخاصة كانت واحدا من اسسه ؟ وكيف لنا ان نصم بعداء الله كل هؤلاء الاشخاص الوجهاء المتعلقين بمعتقدات الاسلام وعباداته تعلقا واضحا ، جهريا ، صريحا ، يعلن عن نفسه ، دون ان يكون في ذلك هجوم على معتقداتهم وعباداتهم ؟

صحيح ان الماضي قد شهد ، مرات متكررة ، حركات ايديولوجية تعلن انها وحدها الامينة لروح الاسلام الحقة ، لصفاء الاسلام في فجره ، وتدفع مريديها الذين علمتهم التعصب الى الصراع ضد اكثرية مسلمي العصر بوصفهم دجالين منافقين ، كافرين في اعماقهم ، اعداء الله في خبيئتهم . ولكن هذه كانت هي نفسها حركات دينية ، منتظمة حول « كوادر » دينية جديدة ، حول كهنوت جديد يحارب الدين بالدين . وحتى حين كانت الحركة الجديدة تعلن عن نفسها انها عمليا مماثلة للدعوة الاسلامية الاصيلة ، كانت لها مع ذلك عباداتها الدينية الخاصة ، ونصوصها المقدسة الخاصة ولو لم تكن الا شروحا (موجهة) للقرآن ، ومعتقداتها الخاصة وان قيل انها مجرد توضيحات للعقيدة القرآنية . بهذا كان يستطاع ، مثلا ان يتهم بعداء الله اولئك العلماء الذين كانوا لا يجدون حرجا في التقرب الى الاولياء ، وان تهدم القبب المرفوعة فوق قبور هؤلاء ، بل فوق قبر الرسول نفسه . وصحيح ان هذا كله كان يمكن ربطه بالتشهير بذوي الثروة والسلطة والقول بأنهم شوهوا الاسلام الحقيقي وحرّفوه . ولكن التمرد على اسلام العصر الرسمي كان بالضرورة مرتبطا باعلان اسلام جديد ، حتى ولو كان يفترض فيه ان يكون صورة أمينة للاسلام الاول . فمن اين لنا اليوم بأنبياء ودعاة جدد ؟ من يستطيع ان يجمع حوله ، في الصلاة والعبادة، وبلاهوت جديد ، مؤمنين على استعداد — وهم يبنون الاشتراكية بالطبع — ان يهاجموا هذه الشعيرة او تلك ، وهذا المعتقد او ذاك، وكل الذين يؤمنون بهما ؟ اننا ، لكي نقول بمثل هذا الاحتمال ، نحتاج الى الجهل الكامل بالمناخ الراهن في العالم الاسلامي ، هذا الجهل الذي يبديه بعض العلماء والمشايخ ، والى قناعتهم الساذجة بأن الجماهير المسلمة ما تزال تعيش حتى الآن في مناخ مقدسات عصور الانحطاط .

ولن تكون هناك ايديولوجية قادرة على البناء الاشتراكي ، اذا كان هذا البناء يحتاج الى صراعات (وهو في حاجة اليها) ، الا اذا كانت بحيث يمكن بها وصم عدو البناء الاشتراكي بأنه عدو للمثل العليا التي تنادي بها هذه الايديولوجية . والايديولوجية الوطنية والايديولوجية الدينية على السواء ، في الظروف الراهنة ، تتيحان للرجعيين الف وسيلة ليجعلوا من انفسهم — العكس — اخلص المدافعين عن الوطن والدين . وعلى ايديولوجية البناء الاشتراكي ان تضع هذا البناء في مكان جوهري بالقياس الى هذه المثل الرفيعة ، وهذا يستطاع في الايديولوجية الوطنية لان من اليسير البرهان على ان الاشتراكية هي شرط قوة الوطن وسعادته ولكنه عسير على الدين لان مثله العليا غير أرضية .

ونحن بعد قد تجاوزنا مرحلة الاديان الوطنية . صحيح ان موجة العالمية الدينية الكبرى ، التي بدأت منذ القرن الثامن قبل المسيح ، والتي حلت محل الديانات الوطنية ، قد ارتدت في احوال كثيرة نحو الاتجاه الوطني القديم ، واحيانا على صعيد جماعات تضم بضعة أوطان معا ، جماعات « فوق ــ وطنية » ، مع تدرجات طريفة في الولاء الوطني . فالكاثوليكية مثلا كانت تعني وطنية مسيحية بيضاء اوروبية امريكية ، وتحتها في الوقت نفسه وطنية فرنسية واخرى المانية ، الخ... ، مع نتائج مدهشة كما حدث في الحرب العالمية الاولى . ولكننا الآن في مرحلة العودة الى عالمية اصفى ، وفي الوقت نفسه الى مزيد من التجريد للمثل الدينية المحضة ، بحيث اخذ جوهر الدين في ايامنا يحمل في وعي الجميع مهمة توجيه علاقات الفرد بالقيم الخارجية للطبيعة . ومن الممكن الا يتعارض هذا مع التعبئة من اجل خير الانسان على الارض ، بل ان من الممكن ان تبنى عليه قواعد سلوكية نضالية كما اثبت ذلك نشاط المسيحيين اليساريين في فرنسا خلال السنوات الاخيرة . ولكن الصلة التي تظل قائمة بين الدين وبين « الكوادر » الدينية ذات الاتجاه المناقض تقيم العقبات في وجه عمل ثوري متسق ، وهذا ما شهدناه في اوروبا بتطور الحركات التي تقول باشتراكية مسيحية ، كما شهدناه في الاسلام مع اولئك الذين يستظلون براية الاشتراكية الاسلامية . ذلك ان هذه الحركات ، لكونها لا تأتي بأي تجديد ديني ولا تستطيع ان تعامل كل اعضاء كنيستها او امتها الا كاخوان امام الله ، كانت بالضرورة في موقف الضعف على الصعيد الاجتماعي تجاه الاحزاب الاشتراكية العلمانية ، لو قامت منافسة بين الطرفين في ظروف طبيعية . وكانت الاختيارات التي تقترحها اقل جذرية بالضرورة لان مبادئها الدينية والاخلاقية تمنعها من الخصام المتشرد غير المهادن مع اخوانها في الايمان ولو كانوا مستغلين ومتعسفين . وهذا الاتجاه المعتدل ــ وان كان نسبيا ــ كان يجذب اليها ، ولا سيما في الحقب الثورية ، كل ذوي الامتيازات وانصاف الامتيازات والمسالمين والمعتدلين ، وهذه المجموعة الجديدة من الاعضاء ــ وفقا للقوانين المعتادة في الهيئات السياسية ــ تزيد بدورها من ابعاد الحزب عن الجذرية .

وهذا التطور ، الجلي جدا في اوروبا بدأ يأخذ طريقه ايضا الى البلاد الاسلامية. وهو قد يزداد بروزا فيها بازدياد حدة الصراع الطبقي . فمن الواضح منذ الآن ان الفئات الحاكمة ستستخدم الاسلام لاضفاء قدسية الدين على مواقفها المحافظة . وهذا امر يسير على المحافظين لانهم يستطيعون ما لا يستطيعه « التقدميون » : الاحتماء بالتقاليد . صحيح ان التقاليد السلفية في الاخلاق والعلاقات الاجتماعية لا تتصف تاريخيا بأية سمة اسلامية خاصة ، ولكنها اكتسبت هالة القدسية في العصر الاسلامي الوسيط ، ومن اليسير ــ ولو على غير حق ــ ان يُعبّأ التعصب الديني ضد من يمسّون هذه التقاليد . والفئات الحاكمة تملك كذلك وسائل التأثير على رجال الدين ، الذين يتيح لهم الاستقلال والتقدم الاقتصادي مكانا بين ذوي الامتيازات وينقذهم من البؤس ، (ومن العيش بين الجماهير) الذي كانت النظم الاستعمارية على الاغلب قد أبقت فيه الكثيرين منهم . ورجال الدين

هؤلاء على استعداد طبيعي للضرب على وتر الموعظة الاخلاقية الذي يدعو دائما الى الاستسلام والاذعان ، والى السلام والوفاق في الامة ، اي ـ عمليا ـ الى التنازل عن المطالب والرضى بالاوضاع المكتسبة . وليس من العسير العثور على مبررات من النصوص المقدسة ، واخفاء المواقف المحافظة عند اللزوم وراء اسماء حديثة ، قادرة على اغراء الجماهير ، مثل الاشتراكية الاسلامية . ولئن صح ان في المستطاع محاربة هذا الموقف على أرضه ذاتها ، اي التشهير باحتمائه بالمقدسات ، فان علينا الا نكتم انفسنا انه على هذا الصعيد اقوى منا سلاحا ، وان عدم دقة النصوص المقدسة في الشؤون الاقتصادية يجعل من العسير علينا ان ندحض تأويلاته بتأويل تقدمي حقا .

فما الذي سيحدث اذا تمت السيطرة لهذا الموقف المحافظ ، واذا احتكرت الدين الاسلامي عناصر رجعية في حقيقتها ؟ ليس صعبا ان نتنبأ بذلك ، قياسا على تجربتنا التاريخية . ان النتيجة الحتمية هي ان تبتعد الجماهير عن ايمانها التقليدي بنفس القدر الذي تنجو به من بؤسها المادي والثقافي والمعنوي ، والذي تتخلى به عن استسلامها الذي امتد قرونا ، والذي يتضاعف فيه الاحساس ـ الموجود منذ الآن بشكل واضح ـ بضغط متطلبات العالم الحديث والمثل الاعلى الحديث في العدالة الاجتماعية . وفي هذه الحال سيصبح الاسلام حاجزا دون صعود قوى التجديد ، وهو حاجز لا يمكن ان يصمد طويلا . اذ ذاك سيعاني ازمة شبيهة بتلك التي عرفتها المسيحية في القرن التاسععشر ، وان دعمته قوة اضافية ناشئة عن دوره كدين وطني .

⊛ ان الاسلام لن يستطيع الافلات (جزئيا) من هذه الازمة الا اذا جدد نفسه حتى الاعماق . وهذا التجديد يحتاج الى وجود مسلمين مؤمنين يكافحون ضد التفسيرات الرجعية للاسلام، الملفوفة في ثنايا راية الدين والتقاليد والاخلاق السلفية. وسيكون عليهم ان يكفوا عن كل تشدد تجاه اولئك الذين يجدون انفسهم قادرين على تحديد سلوكهم دون اللجوء الى الدين ، والذين يأنفون ان يكونوا مسلمين من اطراف الشفاه . كما سيكون عليهم ان يستخلصوا من القرآن والسنة قيما قابلة للتطبيق على العالم الحديث ، ولا سيما على تلك الطبقات التي تنادي بالغاء الامتيازات والاستغلال . هذا لا يعني ان عليهم ان يبحثوا في النصوص المقدسة عن تعاليم اقتصادية لا وجود لها فيها وقد لا تكون اذا وجدت صالحة لهذا الزمان ، بل ان يستخلصوا منها تعاليم مقبولة للاخلاق الاجتماعية ، وان يحققوا في اطار الدين تركيبا عضويا (لا مجرد جوار) بين المثل الدينية التقليدية وبين المثل الانسانية التي تدعو (في جملة ما تدعوه اليه) الى البناء الاقتصادي ، هذا السبيل الوحيد الى ضمان حياة كريمة لاغضاء المجتمع . بهذا الثمن ، وبه وحده ، قد يستطيع الاسلام ان يعطي الحياة قيمة في نظر بعض الرجال الذين يستمسكون باسلامهم مع انخراطهم في مهمات البناء الاقتصادي القاسية ، الى جانب اولئك الذين يظنون ان في وسعهم الاستغناء عن الدين في تنظيم حياتهم وحياة بلدهم .

وأيا كانت الحال ، مع الاسلام او بدونه ، وسواء ظل الاسلام على حاله او

اغتنى باتجاه تقدمي ، فان مستقبل العالم الاسلامي على المدى الطويل مستقبل صراع . والصراع على الارض ينفجر ويدور من اجل اغراض ارضية ، ولكن تحت راية الافكار . والفكرة التي استحوذت على اوروبا ثم على العالم منذ قرنين هي ان السعادة الارضية ممكنة ، وان تقدما يتحقق على هذا السبيل ، وانه جدير بالعناء ان يكافح الناس من اجل انسانية بريئة من الاستغلال والطغيان . وقد اضطرت الايديولوجيات الوطنية والدينية ، برضاها او برغمها ، ان تتبنى هذه الفكرة ، وان كانت الاولى قد ضيقت من نطاقها في الغالب وانحرفت بها الى المصلحة الانانية لشعب واحد . ولقد تطورت هذه الفكرة الى ايديولوجية علمانية عالمية ، « فوق ــ وطنية » ، اولا في صيغة العقيدة « الليبرالية ــ الانسانية » (وفقا مرة اخرى لمصطلح «مانهايم») ، مع اشكال معبئة من طراز « اليعقوبية » الفرنسية وفي بلاد اخرى (بما في ذلك الشرق) وحقب مختلفة . وهذا ربما استطاع الحدوث مرة اخرى ، ولكن استخدام هذه العقيدة للتستر على سيطرة قوى المال ــ ولا سيما راس المال الامريكي الضخم ــ قد انزل بها افدح الضرر . يضاف الى هذا انها لا تصلح للتلاؤم مع التغييرات الجذرية في البنية الاقتصادية .

اما الايديولوجية الماركسية فقد اثبتت ، برغم انحرافاتها ، انها في العالم الحديث اكمل ايديولوجية معبئة علمانية للتقدم . وهي قد نجحت في ان تدفع الى التضحيات القصوى ملايين من الافراد . وقد كشفت المفاهيم الاجتماعية والاكتشافات العلمية التي فصّلها ماركس والماركسيون عن الاباطيل الرئيسية التي يتستر بها الاستغلال والطغيان ، وان كان الجهاز الايديولوجي قد حال دون استكشاف كل مظاهرهما ، ولن يستطيع اي كفاح ضد الاستغلال والاضطهاد ان يهمل هذه الاضافة ، كما ان المثل التي ابرزتها الحركة الماركسية على شكل لم يتجاوز حتى الآن تظل المثل الجوهرية المؤهلة لتعبئة الانسان الحديث . وهي ما تزال ــ سواء ظلت مستقلة ام احتوتها تراكيب جديدة ــ العَتلة التي بها يستطيع « بروميثيوس » او « ارخميدس » الحديثان ان يرفعا العالم . وشعوب ارض الاسلام وقادتها لهم كل المصلحة في ان ينظروا هذه الحقيقة وجها لوجه . عساهم يصرفون انظارهم عن الاوهام العديدة الضخمة التي لا ينفك يطرحها العقائديون والمناطقة والمشعوذون ومن وراءهم من مستبدين ومستغلين ، وعن مصنع الاساطير الذي لا يالو ينتج خرافات متجددة متعددة الالوان ، مفضلين على ذلك كله صرامة البصيرة النيرة . « تعرفون الحق والحقُ يخلصكم » ، هكذا يقول يسوع الذي يسميه المسلمون عيسى بن مريم . ويضيف القرآن : « ان الظن لا يغني من الحق شيئا » .



فهرست

صفحة


www.
al-maktabeh
.com
مكتبة
المهتدين

صدر عن دار الطليعة

ضمن سلسلة «السياسة والمجتمع»

● الدولـــة
هارولد لاسكي
● الحرية في الدولة الحديثة (طبعة ثانية)
هارولد لاسكي
● معذبو الارض (طبعة رابعة)
فرانز فانون
● العلاقات الدولية
دانيال كولار
● حول نمط الانتاج الآسيوي (طبعة ثالثة)
غودلييه ، فارغا ، شينو ، نغوين لونغ بيش ، كانال
● تطور النظرة الواحدية للتاريخ
جورج بليخانوف
● في الجبهة الوطنية الموحدة (طبعة ثالثة)
جورجي ديميتروف
● الثورة الدائمة (طبعة ثالثة)
تروتسكي
● الثورة المغدورة : نقد التجربة الستالينية
(طبعة ثانية وترجمة جديدة)
تروتسكي
● فلسفة الثورة العالمية
فرانز ماريك
● الامبريالية والثورة
دافيد هورويتز
● الشيوعية الاوروبية والدولة (مع ملحق :
الرد السوفياتي على الكتاب)
سنتياغو كاريو ، الامين العام للحزب الشيوعي
الاسباني .

- التنمية المفقودة : دراسات في الازمة الحضارية والتنموية العربية
  د. جورج قرم
- التطور اللامتكافىء : دراسات في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية (طبعة ثالثة)
  د. سمير أمين
- الطبقة والامة في التاريخ وفي المرحلة الامبريالية
  د. سمير أمين
- تطور الفكر الماركسي (طبعة سادسة)
  د. الياس فرح
- التغير الاجتماعي : بين علم الاجتماعي البرجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي (طبعة ثانية)
  د. محمد أحمد الزعبي
- الاجتماع والماركسية
  عبد الفتاح ابراهيم
- الاستراتيجية الطبقية للثورة (طبعة ثانية)
  جورج طرابيشي
- الماركسية والايديولوجيا
  جورج طرابيشي
- الماركسية السوفياتية (طبعة ثانية)
  هربرت ماركوز
- منابع الشيوعية الروسية ومعناها
  نقولا برديائيف
- الاسلام والرأسمالية (طبعة ثالثة)
  مكسيم رودنسون

٢٠٠٠/٨٢/ ٩٠٣